

فلسفة الحدوث

أ. د. د. د.

الكتاب



بجدة المؤلف والترجمة والنشر

خلاصة العلم الحديث

الرسالة الخامسة

فلسفة المحدثين والمعاصرين

تأليف

أ. وولف

أستاذ المنطق بجامعة لندن

نقله إلى العربية

الدكتور

أبو العز عفيفي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول

سلسلة المعارف العامة

مطبعة المؤلف والترجمة والنشر

الطبعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المترجم

تعتبر هذه الرسالة جزءاً متمماً للرسالة الأولى من كتاب « خلاصة العلم الحديث » التي عنوانها « عرض تاريخي للفلسفة والعلم » ، فإن هذه تبتدىء من حيث تنتهى تلك . غير أن الأستاذ « وولف » مؤلف الرسالتين قد نحا في كل منهما نهجاً خاصاً وتوخى غرضاً معيناً : فاتبع في الأولى طريقة العرض التاريخي لمسائل الفلسفة والعلم ، ذاكرةً أهم الحركات الفلسفية والعلمية التي قامت في كل عصر ، باحثاً العوامل التي ساعدت على قيامها أو على حيويتها ، متتبِعاً للمذاهب الفلسفية والعلمية تبعاً تاريخياً ، أو ببساطة أصبح مصوراً لنا تطور التفكير البشري في ناحيته العلمية والفلسفية منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً ، أى منذ بزغت شمس التفكير العلمي الفلسفي في أوروبا حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . أما رسالتنا فلم يكن للمؤلف بدٌّ من ترك طريقة العرض التاريخي فيها ، لأن العصر الذي كتب عنه لا يتجاوز نصف قرن ، ومثل هذا الزمن القصير لا يحتمل التقسيم إلى أدوار تاريخية ذات شأن . لذلك لجأ الأستاذ « وولف » — بعد مقدمة طويلة قيمة خلص فيها أهميات مسائل الفلسفة والطرق المختلفة التي عالج بها الفلاسفة حل هذه المسائل — إلى

وصف فلسفة المحدثين وأهم مميزاتها واتجاهاتها ، ثم ذكر تحت كل اتجاه أو كل مذهب خلاصات دقيقة مركزة عن عدد من الفلاسفة الذين يمثلون في فلسفاتهم ذلك الاتجاه ، وقد بلغت عدة الفلاسفة الذين كتب عنهم تسعة وثلاثين تمثل فيهم النزعات الفلسفية والفلسفة العلمية في كل نواحيها وضروب نشاطها في أوروبا وأمريكا وأفريقية الجنوبية .

ولئن كانت مسائل العلم قد عولجت في الرسالة الأولى مستقلة نوعاً ما عن مسائل الفلسفة ، وذكر المؤلف قصة كل منهما إلى جانب الأخرى ، مع الإبقاء أحياناً إلى وجوه الارتباط أو وجوه الاختلاف بين الاثنين ، فإننا في الرسالة الثانية نجد القصتين ممزجتين إلى درجة لا نستطيع معها التمييز بين عناصرهما . والحق أن الفلسفة لم تنتج اتجاهات علمياً بحتاً ، بيولوجياً أو ميكانيكياً أو كيميائياً أو رياضياً وتنسب بصبة الناحية العلمية الخاصة التي تخضع لها إلا في العصر الأخير الذي هو موضوع هذه الرسالة ، ثم اصطحب العلم والفلسفة زمناً طويلاً ، بل اتحدتا وتسر التمييز بين ما هو علمي وما هو فلسفي ، واستمر الحال كذلك حتى أواسط القرن السابع عشر ، ولكن لم يمهد في تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية كاملة قامت على دعائم علمية صرفة إلا عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين . أما الاتجاه الذي أشرنا إليه فلم يكن لأن نظرية علمية خاصة قد أثرت في وجهة نظر الفيلسوف ، بل لأنه لم تكن وضعت بعد حدود فاصلة بين العلوم القائمة على مناهج البحث التجريبي ، والعلوم القائمة على النظر والعقل المجرد ..

وإننا إذا استثنينا طائفة المذاهب الثلاثية والمذاهب الروحية الواردة في هذه الرسالة ، صبح لنا القول بأن مذاهب المحدثين والمعاصرين هي نظريات فلسفية علمية معاً مستندة إلى وجهات نظر علمية خاصة في التطور أو في تركيب المادة ، أو في معنى الحياة ، أو معنى الزمان والمكان وهكذا : وأن لا فرق في رسالتنا بين الفيلسوف العميق في فلسفته والعالم العميق في علمه .

ولقد كانت هذه الليزة نفسها من أكبر العوامل التي زادت في صعوبة نقل هذه الرسالة إلى اللغة العربية ، إذ كثرت فيها المصطلحات الفلسفية العلمية الحديثة التي لم تستقر بعد في لغاتها الأوروبية والتي لا يكاد يتعدى استيصالها الواضحين لها ، وكلهم أحياء أو ممن ماتوا من عهد قريب ، وهذه المصطلحات غريبة في لغاتها غير محدودة المفهوم ، فراداتها الجديدة في اللغة العربية أغرب وأقل تحديداً . على أنني لم ألتجأ إلى وضع مرادفات للاصطلاحات الأفرنجية في كل حالة ، بل كثيراً ما استعملت اصطلاحات عربية قديمة تعبر عن المعاني الجديدة أو تقرب منها بقدر الإمكان . وهذه الرسالة على قصرها جامعة لزيادة التفكير الفلسفي والعلمي القديم والحديث . إذ الحديث قائم أبداً على التراث القديم ، ويتبين لقارئها مدى نجاح أو إخفاق العقل البشري في محاولته بشق الأساليب حل المشكلة الأساسية التي نصب نفسه لحلها : أعني ما هي الحقيقة وما موقف الإنسان منها ؟ غير أن المؤلف قد لجأ إلى طريقة الإيجاز والتركيز وقصر همه على ذكر النقط الأساسية في فلسفة كل فيلسوف ؛ بل لقد بالغ في هذا أحياناً إلى

درجة أن القارىء لا يكاد يظفر من خلاصاته بفكرة واضحة عن الفيلسوف الذى يكتب عنه . وهذه صعوبة ثانية نضيفها إلى سابقتها . ولكن المؤلف لم يدع فى الوقت نفسه أن رسالته أكثر من دليل يسترشد به طلاب الفلسفة ومحبوها فى الرجوع إلى مطولات هذا العلم ، ومقدمة أو مذكرة تعصر مسائل الفلسفة وحلولها وأهم النزعات فيها شأن كل مقدمة أو مذكرة .

ويجب ألا يفوتنى هنا أن أذكر أن بعض الفلاسفة (وهم قليلون لحسن الحظ) ممن كتب عنهم المؤلف قد ذكروا أشياء للدين عليها مأخذ ، إما لأنها تمس الأديان فى صميمها ، أو أنها لم توضع فى عبارات تتفق والروح التقليدية المشبعة بالاحترام والعطف عند معالجتهم بعض مسائل الدين معالجة فلسفية . أما الآخرون فنهم من كان دينيا فى اعتقاداته وشعوره إلى حد كبير . ونحن نحافظ على الأصل ، وتأدية لأمانة النقل ، قد تركنا كل فيلسوف يتكلم عن نفسه ويشرح ما يقصده من فلسفته ، ولقارىء أن يحكم له أو عليه .

هذا وقد راعيتنا فى نقل هذه الرسالة المحافظة على الأصل بقدر المستطاع من غير أن نلتزم حرفية الترجمة التى كثيرا ما تؤدى إلى استغراق المعنى على القارىء أو نذهب فى التصرف فى معانيه إلى الحد الذى يفرض عليه مراده ونرجو أن نكون قد وفقنا أو قاربنا التوفيق فى هذه المهمة .

القاهرة فى { ٢٣ صفر سنة ١٣٥٥
١٤ مايو سنة ١٩٣٦ }
مترجم الرسالة
أبو الصمد عفيفي

فلسفة المحدثين والمعاصرين

الفصل الأول

تحديد الفلسفة

إن الرابطة القوية التي كانت في بادئ الأمر تربط الفلسفة بالعلوم قد انقضت عراها بمضي الزمن لما كثرت أنواع المعارف الإنسانية وتمددت نواحي تلك الكثرة فأدت تدريجياً إلى ضرورة توزيع المجهود العقلي وتوجيهه وجهات مختلفة ؛ فلم يقف الأمر عند وضع حد فاصل بين الفلسفة والعلوم فحسب ، بل إن العلوم نفسها قد تميزت أجزاءها بعضها من بعض ، وتشعبت شعباً كثيرة ، وكذلك انقسمت الفلسفة إلى طائفة مختلفة من الدراسات . وعلى الرغم من هذا ظل بعض العلماء حتى أوائل القرن التاسع عشر يعتقد أن المعرفة الإنسانية وحدة لا تقبل التجزئة ، وأن العلوم إن هي إلا فروع خاصة من الفلسفة . غير أن الحال لم تدم على ذلك طويلاً ، فقد قضى على هذا الاعتقاد في غضون ذلك القرن ، وبدأ يظهر العداء الصريح بين العلم والفلسفة ، وهو عداء ربما يرجع السبب الأكبر فيه إلى بعض الفلاسفة المثاليين من الألمان الذين بالتوا في تمهيدهم على مسائل العلوم فأناروا بذلك حقاً عاماً عند العلماء . ومن الغريب أنك تجد هذه الروح ظاهرة حتى في بلد كاسكتلنده التي اشتهرت بأن كل

رجل فيها فيلسوف ؛ فتجد مثلاً عالماً كبيراً مثل لورد « كلفن » لا يخفى
ازدراؤه واحتقاره لفيلسوف مثل « إدوارد كيرد » ، وهما أستاذان معاً في
جامعة « جلامجو » . ولكن هذه العداوة قد تلاشت شيئاً فشيئاً ،
ودخل كثير من العلماء في زمرة الفلاسفة . أما اليوم فيوشك أن يحدث
تدخل العلماء الحديثين في شؤون الفلسفة وتعليمهم على مسائلها من الارتباك
والمصعوبات ما أحدثه تدخل الفلاسفة وتعليمهم على مسائل العلوم منذ
قرن مضى .

والذي يمتينا هنا إنما هو تقسيم الفلسفة إلى أقسام أو فروع مختلفة ،
وذكر بعض الشيء عن كل واحد من هذه الفروع لنمهد بذلك السبيل
إلى جعل دراسة فلسفة المُحدثين والمعاصرين مفهومة بوجه عام
لفلسفة ثلاثة فروع أساسية هي :

- (١) « الأنطولوجيا » أو البحث في طبيعة الوجود وحقيقته
- (٢) « الابستمولوجيا » أو نظرية للعرفة ، أو دراسة المسائل المطلقة
المتصلة بطبيعة العلم الإنساني وصوابه وخطئه وحدوده التي
يقف عندها

- (٣) « الأكسيولوجيا » ، وهو البحث في ماهية القيم وحقيقتها
وذلكالاتها ، (ويراد بالقيم هنا الخير والجمال) .

وتد يطلق اسم الميتافيزيقا (علم ما بعد الطبيعة) على البحثين الأولين .
أى مبحثي الوجود والمعرفة معاً ؛ ولكن يُتساهل أحياناً فيطلق اسم
الميتافيزيقا على مبحث الوجود وحده ، أو مبحث العلم وحده . ويدخل

تحت فلسفة القيم فرعان : هما علم الأخلاق أو الفلسفة الخلقية ، وهى البحث فى المثل العليا أو المعايير التى يُقاس بها السلوك الإنسانى ؛ وعلم الجمال ، أو فلسفة الجمال ، وهى البحث فى المثل العليا ، أو المعايير التى يقاس بها الفن .

وفلسفة فروع أخرى غير هذه ؛ منها المنطق ، وهو العلم الذى يبحث عن الشروط العامة للتفكير الصحيح . وللنطق منزلة خاصة من بين سائر الدراسات الأخرى إذ يعد بحق مقدمة أساسية لها جميعها ، بما فيها الفلسفة . ومن الفروع الأخرى للفلسفة « علم النفس » أو دراسة الحياة العقلية ؛ وقد استقل هذا العلم أخيراً عن الفلسفة . ومنها دراسات أخرى تسمى بأسماء مختلفة ، مثل فلسفة القانون ، وفلسفة الدولة وغير ذلك . وهذه فى الحقيقة دراسات خاصة نشأت عن البحث فى أمهات مسائل القانون والسياسة ونحوهما ؛ ولها ارتباط وثيق بهذه الأنواع من الأبحاث . أما الفروع الفلسفية التى لها صيغة عامة فهى الثلاثة الأولى ؛ أى مبحث الوجود ، ومبحث العلم ، ومبحث القيم الآفة الذكر . ومبحث الوجود أعظم هذه الفروع الثلاثة خطراً . إذ هو المحور الذى تدور حوله الدراسات الفلسفية جميعها ؛ أما الفرعان الآخران فليسا سوى وسيلة نستعين بها على فهم الأول وتوضيح معنياته . لذلك سنوجه أكبر اهتمامنا فى المقال الآتى إلى الناحية الانطولوجية للمذاهب الفلسفية التى يقتادوها بحثنا ؛ أما الناحيتان الأخريان فنسلم بهما إلماماً بسيطاً . نعم إن بعض الفلاسفة الحديثين قد قصرُوا همهم على البحث فى المسائل الأبتيمولوجية . ولكن

للقام هنا لا يسمح إلا ببحث القليل من هذه المسائل ؛ كما أن المجال لن
يقسم لذكر أى شئ عن الفلاسفة المديدين الذين طالجوا مسائل فلسفية
خاصة ؛ فإنه على الرغم من أهمية ما كتبوه في هذا الصدد لن نستطيع
في هذه المجالة أن نوفي آراءهم حقها من الشرح والتعليق بحيث تتمثل
أمام القارئ بصورة واضحة مشوقة . وليس في الإمكان أيضا أن نحصر
هنا جميع الآراء المختلفة التي ترجع في جوهرها إلى فكرة عن الوجود
واحدة ، ولهذا كان لا مناص لنا من إغفال بعض الأعلام للشهورين
في عصرنا الحاضر . ومع كل ذلك فقد ذكرنا ما يربى على الأربعين فيلسوفا
من يمثلون الفلسفة الحديثة والمعاصرة ؛ وهو عدد قد يرى فيه مؤرخو
الفلسفة في الأزمنة المقبلة شيئا من السخاء إذا قاسوه بالمصر الذي توارخ له

الفصل الثانى

مذاهب الفلسفة

للفلسفة مذاهب متعددة مختلفة ، ومن الخطأ والتضليل أن ندخلها جميعها تحت طائفة قليلة من الأسماء . نم قد يحل بنا أن نحصر الصفات الهامة التى تتميز بها المذاهب الفلسفية ، غير أننا يجب ألا نقصر هنا على إدراك الفوارق الأساسية بين الفلسفات المختلفة ، بل يجدر بنا أن نعلم أيضاً الفوارق النوعية التى تتميز بها للمذاهب الفلسفية التى تنتمى إلى أصل واحد . وربما كانت أيسر طريقة لتوضيح أم هذه الفوارق أن نشير بالإجمال إلى المسائل الرئيسية التى لا مناص لفلاسفة من مواجهتها أولاً ، ثم نقب على ذلك بذكر الأساليب الفلسفية المختلفة التى يلجأ إليها الفلاسفة فى حل كل مسألة من هذه المسائل فى العصر الذى نحن بسدد الكلام فيه .

١ . مسائل الوجود وماورها :

(١) ربما كان السؤال الآتى أول سؤال أثاره التفكير الفلسفى فى الغرب وهو : هل فى الوجود ، فى قرار الأحداث الكونية للتغير ، شيء ثابت ؟ وقد انقسمت الفلاسفة فى الإجابة عن هذا السؤال إلى طائفتين ؛ فمن قائل ، وم كثيرون فى كل عصر من عصور الفلسفة ، بوجود جوهر ما

وراء الأحداث للتغير التي تحدث في الكون ؛ ومن منكر لحقيقة أى شيء غير الأحداث المتغيرة كما هي .

أما في عصرنا الحاضر ، فيفضل النظرية الطبيعية الحديثة ، أصبحت الفلسفة القائمة على القول بوجود الأحداث الكونية لا غير ، أكثر شيوعاً من الفلسفة القائمة بوجود الجوهر ، ولتفرقة بين الرأيين أطلقنا اسم «مذهب الوجود للتغير» على الأول ، واسم «مذهب الجوهر» على الثاني .

(٢) للسألة الثانية ، ويمكن وضعها في الصيغة الآتية ، وهي : هل هناك حقيقة مطلقة واحدة ، أو حقيقتان مختلفتان ، أو حقائق متعددة ؟ والأجوبة الممكنة عن هذا السؤال واضحة بيئة ؛ فإن بعض الفلاسفة يدينون بوجود حقيقة مطلقة واحدة ، ويدين آخرون بوجود حقيقتين مختلفتين ، على حين تعتقد طائفة نالثة أن الحقائق كثيرة ومتعددة . ويسمى للمذهب الأول : مذهب «وحدة الجوهر» ، والثاني مذهب «اثنائية الجوهر» والثالث مذهب «تعدد الجوهر» . وأول هذه للذاهب وثالثها أكثرها شيوعاً .

١. (٣) للسألة الثالثة ، وهي : هل الحقيقة المطلقة كلها من نوع واحد ؟ ، ومن البين أن أصحاب مذهب وحدة الجوهر يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب . أما أصحاب مذهب تعدد الجوهر فقد يقولون بالإيجاب كذلك وقد لا يقولون ؛ فإن بعضهم مثلاً يعتقد بوجود كثرة من الأرواح كلها في جوهرها من نوع واحد ، وينكرون حقيقة ما عداها ؛ على حين يعتقد آخرون بوجود كثرة من الجواهر الفردة (القرات) كلها في جوهرها

من نوع واحد ، ونسكرون حقيقة كل ما عداها . ولنا أن نسمى كلا من هذين المذهبين بمذهب وحدة الكثرة ، ولكن هناك طاقة أخرى ، من أصحاب التعدد يقولون بوجود كثرة من الحقائق المختلفة (أجسام وأرواح الخ) ، وهذا رأى يمكن تسميته بمذهب «تعدد الكثرة» . وبديهي أن يُعدّ مذهب «وحدة الجوهر» من مذاهب الوحدة .

(٤) للسألة الرابعة ، وهى : كم عدد الصفات الأساسية (أو الصفات التى لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها) التى تتصف بها الحقيقة المطلقة (أو الحقائق المطلقة المتعددة) فن قائل بأنها صفة واحدة ، وهذا مذهب «وحدة الصفات» ، ومن قائل بأنها أكثر من صفة ، وهو مذهب «تعدد الصفات» أما إذا اعتبرت الصفات الأساسية اثنتين فقط فلا بأس من اطلاق اسم خاص هو «مذهب اثنيّة الصفات» على هذا الرأى . وكل واحد من هذه الفوارق التى بين المذاهب يؤدى بنا طبعاً إلى فوارق أخرى بينها بحسب نوع الصفة أو الصفات الأساسية التى تتصف بها «الحقيقة المطلقة» . فإن قيل مثلاً إن «الحقيقة» ليس لها إلا صفة واحدة هى العقل أو الشعور ، سمى هذا الرأى «المذهب المثالى» أو «المذهب العقلى» أو «المذهب الروحى» ؛ أما لو أريد بهذه الصفة الفكر بوجه خاص ، فيسمى المذهب : بمذهب العقل العام^(١) . وإن أريد بالصفة

(١) وهو اصطلاح يطلق على أى مذهب فلسفى يقول بأن الصفة الأساسية للحقيقة هو الفكر ، ويقرن هذا الاصطلاح عادة باسم هيجل أكثر من غيره من الفلاسفة (للترجم)

الأساسية الإرادة سمي المذهب القائل بها « مذهب الإرادة » . هذا ويسمى المثاليون الذين يقولون بوحدة الجوهر « بأصحاب المثال المطلق »^(١) والذين يقولون منهم بوجود كثرة جوهرية ، يعرفون عادة بأصحاب « الكثرة الروحية » أو أصحاب « القدرات الروحية »^(٢) . أما الفلاسفة القائلون بأن الصفة الأساسية هي « المادة » فهم أصحاب المذهب المادى ؛ وأولئك الذين يقولون هي « الطاقة » هم أصحاب مذهب الطاقة ؛ والقائلون بأنها شيء يختلف عن العقل وعن المادة ، ولكنها شيء مقوم لهما معا ، هم أصحاب « الحياد » ويسمى مذهبهم « مذهب الحياد » أو مذهب « الوحدة المحايدة » .
(٥) المسألة الخامسة ، وهي : كيف ترتبط أجزاء « الحقيقة » أو صورها أو الوحدات التي تتألف منها ؟ . والآراء في هذا الموضوع أيضاً كثيرة والمذاهب متشعبة ؛ فرأى ينكر وجود رابطة حقيقية بين الموجودات ، أو بين الحوادث التي تجري في الكون ، وينسب كل شيء إلى المصادفة والاحتمال ؛ ويعرف هذا بمذهب « المصادفة » . ورأى يقول بأن هناك قانوناً أو نظاماً متبناً في جميع أنحاء الكون تجري الأمور بمقتضاه ، وأن لا شيء يحدث في الكون على سبيل المصادفة . ويعرف « بمذهب الضرورة » . وهذا المذهب ، كما ترى ، يناقض المذهب السابق كل المناقضة . وهناك مذهب آخر في الضرورة كثيراً ما يخطئ الناس

(١) فهم يقولون بوجود حقيقة جوهرية واحدة ، ويصبرون العقل دون غيره الصفة الأساسية التي تتصف بها هذه الحقيقة ، ومن هؤلاء هيجل . (للترجم)

(٢) ومنهم « لينتر » يقولون إن الحقائق متعددة ويصبرون العقل وحده الصفة الأساسية التي تتصف بها هذه الحقائق . (للترجم)

خطأ بينه وبين المذهب الذى تتكلم عنه ، وهو مذهب من يقولون إن كل ما يجرى فى الكون من حوادث إنما يصدر عن عأل ضرورية خاضعة لقوانين السادة والحركة ، وهو مذهب معروف بالمذهب « الميكانيكى » أو مذهب الجبر ، أو النظرية الميكانيكية .

وبين المذهب الميكانيكى البحث (أو مذهب الجبر كما يسمى أحياناً) ومذهب المصادفة البحتة مذاهب أخرى كثيرة وسط بين هذين الطرفين ، يقول أصحابها إن الحوادث الطبيعية إنما تظهر إلى حد ما من تلقاء نفسها وإن فى طبيعتها دائماً النزوع إلى الظهور بصورة جديدة ، وإن الإنسان حر مطلق التصرف فى أفعاله . وتعرف هذه المذاهب بأسماء متعددة مثل المذهب الحيوى ، ومذهب « التطور الإبدعى » ، ومذهب « التطور النجائى » ، ونادراً ما تسمى بمذهب الحرية ، أو مذهب الاختيار . (وليلاحظ هنا أن هذه المذاهب الوسطى التى ذكرناها لا تنكر على أصحاب مذهب الضرورة ما يقولون به من وجود أساليب مختلفة للنظام فى الكون ، المعروف لنا منها وغير المعروف) . أما مذهب « النائية » فهو المذهب القائل بوجود غايات حقيقية أو مقاصد ترى الحوادث الطبيعية إلى تحقيقها — وهو يناهض من جهة مذهب الليكانيين الذين يقولون إن كل شئ له علة ثابتة مقدرة أزلاً ؛ ويناهض من جهة أخرى آراء بعض الفلاسفة المثاليين الذين يقولون إن « الحقيقة للطلقة » حقيقة أزلية ؛ وبذلك يصورون العالم فى فلسفتهم بصورة جامدة ، لا تقبل التغيير ولا التبديل .

(٦) المسألة السادسة وتتلخص فيما يأتى : هل فى الوجود أى موجود أو أى شئ تصدق عليه صفة الألوهية ؟ ويجب من هذا السؤال قوم بأنهم لا علم لهم بذلك ، ويعرف مذهبهم باللاأدرية ، ويفكر آخرون بتاتا وجود أى موجود تصدق عليه هذه الصفة ، وهؤلاء هم الملحدون ؛ وإن كان الناس عادة يطلقون صفة الإلحاد إطلاقا غير محدود بحسب أهوائهم ومشاربهم . أما المذاهب المثبتة لوجود الله فالمشهور منها مذاهب المؤلفة بنوعها — أى التى تنكر منها الشرائع السماوية المنزلة من طريق الوحي والتى لا تنكر — ثم مذهب « وحدة الوجود » . فالمؤلفة الذين لا ينكرون الشرائع السماوية والوحي يعتقدون بوجود إله ذات ، خالق للإنسان والعالم مخالف لهما مع قربه منهما واتصاله بهما ، على حين يتحاشى الآخرون أى المنكرون للشرائع السماوية والوحي ، وأصحاب مذهب « وحدة الوجود » كل نوع من أنواع التشخيص أو التجسيم أو التشبيه فى صفات الله ، وينزهونه عن كل هذا . وينفرد أصحاب « وحدة الوجود » بقولهم إن الله هو العالم . ولهذا يصلون إلى قواعد أشبه بالقواعد العلمية .

(٧) المسألة الأخيرة : وهى خاصة إلى حد ما بمن يقولون بوجود ذات إلهية ، وتتلخص فيما يأتى :

هل عالم الحقيقة نظام كوفى واحد محكم متصل الأجزاء ، أم هل هناك عالم وراء الطبيعة يختلف عنها قادر على التدخل فى نظامها ؟ أما اللاأدرية والملاحدة فقد يرفضون النظر فى هذه المسألة لأنهم لا يرون للسؤال معنى ؛ ولأن الطبيعة فى نظرهم هى الوجود الحقيقى . وقد يرفض

النظر في هذه المسألة أيضا بعض الفلاسفة المثاليين ممن ينكرون وجود عالم طبيعى مادى ، وقد يرفضه آخرون غيرهم من المثاليين الملحدّين

وُثِّبَت المؤلّمة جميعا وجود موجود فوق الطبيعة ، ولو أن بعضهم ينكر — كما أسلفنا — الوحي والمعجزات وخوارق العادات وكل ما من شأنه أن يتناقض مع القوانين الطبيعية المألوفة . وينكر أصحاب « وحدة الوجود » بتاتا وجود أى شيء وراء الطبيعة أو العالم ، لأن العالم والله في نظرم حقيقة واحدة . ويقرر بعض أتباع مذهب الواقع وجود إله في العالم ، ولكنهم يقولون : إنه جزء من العالم أو قوة فيه ، وليس شيئا خارجا عنه ؛ ولهذا لا يقولون بوجود حقيقة أخرى وراء الطبيعة . أما الذين ينكرون وجود حقيقة وراء العالم الطبيعى ، معتمدين في ذلك على أن الوجود الحقيقى وحدة نظامية محكمة ، فيعرفون بالطبيعيين . وكثيرا ما يخلط الكتاب بين مذهب الطبيعيين هؤلاء ومذهب آخر هو مذهب اللاديين مع وجود فارق كبير بين اللذيين ، لأن الطبيعيين لا ينكرون وجود العقل والروح والله ، بينما ينكر أصحاب المذهب المادى (في أخص معانيه) هذه الثلاثة جميعا

ب. مسائل المعرفة ومأولها :

(١) المسألة الأولى المتعلقة بما يسمى عادة « بالمعرفة الإنسانية » هي البحث عما إذا كان في إمكان العقل الإنسانى معرفة أى شيء معرفة حقيقية على سبيل اليقين ؛ وهو سؤال أجاب عنه الفلاسفة الشاكون

بالسلب . [ولكننا يجب أن نفرق هنا بين مذهب الشاكنين في إمكان الوصول إلى العلم من حيث هو ، ومذهبي الشاكنين واللاأدرين الذين يرتابون في إمكان وصول الإنسان إلى العلم بالله خاصة — أو بما يسمونه الحقيقة المطلقة — أو ينفكرون وجود مثل هذا العلم بتاتا] .

ويقرب من مذهب الشاكنين في العلم « مذهب الأسطوريين » إلا أنه يختلف عنه في أنه لا يمد القصور في العلم خاصا بالعقل الإنساني ، بل لازما من لوازم العقول من حيث هي ، سواء أكانت عقولا إنسانية أم فوق الإنسانية (إن وجدت) . ويقرب منه أيضا « مذهب العمليين » الذي يتلخص في أن الفارق الحقيقي بين نوعين من العلم ليس في أن أحدهما صحيح والآخر فاسد ، بل هو أن أحدهما منتج عمليا ونافع والآخر مضلل وضار ؛ ويمص وصف العلم النافع بأنه صحيح ، والضار بأنه فاسد . ونحن إذا قارنا « الأسطوريين » « بالعمليين » وجدنا مشرب الطائفتين واحدا على وجه التقريب ، بل وجدنا الأولين منهم يجاهدون في صراحة وجراءة بالقول بأن الاعتقادات — حتى ظاهرة البطلان منها — قد يكون لها قيمة عملية في الحياة ، وأن هذه القيمة العملية هي كل ما يعينهم أمره .

والرأي القائل بإمكان المعرفة هو رأي الأدرين — وهو اصطلاح نادر الاستعمال في الفلسفة لأن الأدرية لها فروع كثيرة تختلف باختلاف وجهة نظر كل منها في المسألة التي سنوردها بعد هذه ؛ ولذلك شاع في الفلسفة أسماء فروع للمذهب « الأدرى » لا « الأدرية » نفسها .

(٢) المسألة الثانية : (وهي مسألة لا تعلق لها طبعا بالفروع المختلفة

لذهب الشك) ، ويمكن وضعها في الصيغة الآتية : كيف ترتبط العمليات العقلية — التي ندرك بها الأشياء — بالأشياء ذاتها ، (أي بالأشياء المعلومة) ، أو بالعكس كيف ترتبط الأشياء المعلومة بالعلم ؟ وقد اختلفت الفلاسفة في هذا الموضوع على ثلاثة مذاهب : الأول مذهب التجريد^(١) . ويقول أصحاب هذا المذهب : إن العقل تصل إليه آمار حسية من العالم الخارجي لا يدري عنها على ما هي عليه ، ولكنه في حالة إدراك هذه الآمار يخلع عليها من لدنه صوراً خاصة ، مثل وضعها الزماني والمكاني والعلى . ويعرف هذا المذهب أيضاً بالمذهب النقدي ، وبالمذهب للثالث النقدي .

المذهب الثاني مذهب « للثالث الوجودي » ، ويقول أصحابه إن طبيعة كل شيء عقلية ، بل إن وجودها نفسه يتوقف على عقلٍ مدرك لها ، أو كأن يطمعها ، وليس من الضروري أن يكون ذلك العقل العقل الإنساني المحدود ، بل العقل المطلق أو العقل العام .

(١) وهو في الأصل مذهب مما تولى كُنت انتهى يقول : إن علمنا بالأشياء لا يستمد من إدراكاتنا الحسية لهذه الأشياء ، بل إن العقل المجرد بما لديه من للماني البديهية البحتة المنفصلة عن التجربة ، يؤلف من مجموعة التجارب الحسية الراجعة إليه من شيء ما فكرة عامة عن هذا الشيء ، بعض عناصر هذه الفكرة مستمد من التجربة والبعض الآخر مستمد من هذه للماني الأولية التي يعلمها العقل المجرد بطبيعته . فالعقل أداة تشكل الاحساسات وتخلق منها أفكاراً ؛ وتشكل التجارب الحسية المختلطة وتخلق منها وحدة فكرية هي ما نطلق عليه اسم « الشيء » . والبحث في وصول العقل إلى هذا هو ما يسميه كُنت باسم Transcendentalism ويقصد بذلك البحث فيما وراء الإحساسات والتجارب كما يتبين من عبارته الآتية : « أقول إن للرفة تتجاوز الحس إذا كانت تتعلق بإدراكات العقل الأولية للأشياء أكثر من صلتها بالأشياء ذاتها » راجع كتابه « عند العقل المجرد » Critique of Pure Reason من ١٠ . (للترجم)

الرأى الثالث ، وهو رأى أصحاب النظرية القائلة بأن الأفكار صور الحقائق ، ويعتصم في أن الموجودات على قسمين : مقولات (أو أفكار) تستند في وجودها إلى العقل وتتكشف له مباشرة من غير وساطة ؛ وذوات أو أعيان حسية مستقلة في وجودها عن العقل ، ولا تتكشف له إلا بطريق غير مباشر ، أو بالاستنتاج من عمليات عقلية تصل بين العقل والأشياء .

الرأى الرابع : وهو مذهب الواقعيين ، وهو مذهب من يثبت للأعيان الخارجية وجودا واقعا مستقلا عن أى عقل يدركها ، وأن العقل إنما يدركها إدراكا مباشرا على ما هي عليه بقدر طاقته . وهذا المذهب أكثر المذاهب المتقدمة أتباعا ، وله صور كثيرة يستحيل علينا تناولها هنا .

(٣) المسألة الثالثة من مسائل العلم هي البحث في طرق العلم أو مناهجه .

للمعرفة ، على الأقل ، ثلاثة مناهج مختلفة قال بها الفلاسفة على تفاوت فيما بينهم ، واختلاف كبير في الأهمية التي تراها كل طائفة منهم انتهجها ، فإن بعضهم يفضل أحد هذه المناهج والبعض الآخر يفضل غيره . فالتجريبيون مثلا يعتبرون الحس أم مصدر للمعرفة الحقيقية ، والوضعيون يعتبرون التجربة المصدر الوحيد لكل معرفة ويسارضون في أى نوع من أنواع النظر الميتافيزيقي . أما العقليون فينزلون العقل أعلى منزلة ، ويبالغون في أهميته وأهمية كل استدلال يستند إلى القوانين العقلية العامة أو يسير بمقتضاه ؛ على حين يبالغ الدوقيون^(١) في تقدير قيمة الدوق الذي يمدونه

(١) قد ترجمت كلمة (intuition) إلى العربية بكلمات كثيرة منها الحس =

نوعاً أولياً من الإدراك ، يدفع إليه الشعور الوجداني والغريزة ولا يرقى إلى درجة العقل والتجريد كما هو الحال في التفكير والإدراك . و « الذوق » بهذا المعنى شأن كبير ومنزلة خاصة في الفلسفة الحديثة .
والطريقة الثالثة والأخيرة هي طريقة الصوفيين الذين يرون أن في استطاعة البشر أن يدركوا الله (أو الحق) إدراكاً مباشراً يسمونه بالشهود وهو إدراك تعجز الألسنة عن وصفه .

غير أننا يجب أن نلاحظ أن مؤيدي أى مذهب من هذه المذاهب الأخيرة كثيراً ما يعترفون بصحة قوى الإدراك غير القوة التي يدنبون بها وإن كانوا ينزلون هذه القوى منزلة ثانوية بالقياس إلى القوة الخاصة التي هي أساس مذهبهم ، ويكون ذلك عادة بافتراض درجات مختلفة للمعرفة . فنجد الصوفي مثلاً لا ينكر ما لبكل من « الذوق » والعقل والإدراك الحسى من أثر وقيمة في معرفته ، كما لا ينكر القائل بالذوق قيمة العقل والإدراك الحسى في معرفته وهكذا .

ج . مسائل القيم أو المثل العليا ومناهج البحث فيها :

إذا كانت الأشياء مما يعنى الإنسان أمرها وضع لها قيمة ، أو قدرها .

== والقيمة والبدية والقطرة والافتقار وغيرها — ولكن أفضل كلمة « الذوق » لأنها تعبر تعبيراً دقيقاً عن ذلك النوع من المعرفة التي يجدها الإنسان في شيء من غير إعمال الفكر ويتدفقه تدفقاً ولا يستطيع تعبيره أو التعبير عنه : وتتمثل هذه الكلمة في حرف التصوفين لتأدية للمنى التي يقصده برغشون وأمثاله من كلمة (Intuition) . أما الفلاسفة الاسلاميون فيستعملون كلمة « الروى » لنوع من أنواع « الذوق » وهو في نظرم نوع من الغريزة ، فيه مثلاً تدرك الشاة عدواة القتب . (للترجم)

ومن البديهي أن الأشياء تتفاوت تفاوتاً عظيماً من حيث القيم الموضوعة لها ، فإن كثيراً من الأشياء ، إن لم يكن معظمها ، لا تقوم إلا من حيث إنها وسيلة لغاية ما . ولكن بعض الأشياء قيمتها في ذاتها لأنها غايات في نفسها لا وسائلٌ لغيرها . وتسمى القيم التي من هذا النوع الأخير بالقيم — أو المثل العليا ، وهي وحدها موضع بحث الفيلسوف .

(١) المسألة الأولى من مسائل القيم وهي : ما هي القيم — أو المثل العليا — وكل عددها ؟ قد جرى العرف باعتبارها ثلاثة : الجمال والخير والحق ؛ ولكن قد يضاف إليها أحياناً قيمة رابعة يسمونها القيمة الدينية أو التقديس ، وإن كان جمهور الفلاسفة يكادون يجمعون على أن مهمة الدين العناية بحماية القيم الثلاث الأولى أكثر من عنايته بوضع قيمة رابعة تنافس إليها . وفي المسألة آراء أخرى غير هذه ، ولكن لا حاجة بنا إلى مناقشتها هنا .

(٢) المسألة الثانية التي هي أهم مسائل القيم (ولن يسمح لنا المقام بذكر غيرها هنا) وهي : ما هي العلاقة بين القيم المطلقة وبين الحقيقة ؟ وهل هي من نوع الصفات العينية التي عليها الأشياء — أي هل لها وجود مستقل عن العقل المدرك لها « كالكيفيات الأولى »^(١) التي يعتبرها

(١) الكيفية صفة تحمل على الشيء وتتميز بها الشيء من غيره ، وهي من مقولات أرسطو . وربما كان أرسطو أول من حاول تقسيم الكيفيات إلى أولى وثانية ولكنه لم يوضح الفرق بين النوعين تمام التوضيح .

وقد أطلق المدرسيون كلمة الكيفيات الأولى على الصفات الأساسية الأربع التي هي الحار والبارد والرطب واليابس ، وظل الحال على ذلك حتى زمن ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) ورويل (١٦٢١ — ١٦٩١) ، فكان للأول فضل السبق في التكلم =

بعض الفلاسفة صفات عينية للموجودات مستقلة عن العقل المدرك لها ؟ أم هي من وضع العقل على نحو ما كانت تعتبر « الكيفيات الثانية » .
يعمل بعض الفلاسفة الذين يعتبرون الكيفيات الثانية (كاللون والرائحة والطعم وما إلى ذلك) صفات عقلية إلى اعتبار القيم (أو الكيفيات الثالثة كما تسمى غالباً) صفات عقلية كذلك ؛ وعلى هذا الرأي تكون القيم مجرد معان قائمة بالعقل يصف بها بعض الناس الأشياء إذا كانت لها في نظرم قيمة ولم فيها غرض أو غاية ، ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية .
ولكن طاقة أخرى تقول إنه مهما يكن الأمر فإن للقيم وجوداً مستقلاً عن العقل . وطائفة ثالثة يثبتون الوجود المعنى للكيفيات الثانية ولا يجدون حرجاً من إثبات مثل هذا الوجود للقيم ؛ بل إن بعضهم يعتبرون

عن الخصائص الهندسية واليكانيكية للأجسام ، ولتأني الفضل في التفرقة بين الخصائص التي توجد في الأجسام من حيث هي أجسام ، والكيفيات المحسوسة التي تتوقف في وجودها على الخصائص الأولى . وكانت نظرية بويل التواتر التي ظهر عنها الرأي المعروف لبولن لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) في الكيفيات الأولى والثانية والتي اقرن باسمه حق يومنا هذا .

ويرى « لوك » الكيفيات الأولى (التي يصح أن نسميها الصفات الخاجة للأجسام جميعها) بأنها الصفات التي لا يمكن فصلها عن فكرة الجسم من حيث هو جسم والتي تتركها حواسنا دائماً في كل جسم مادي له من الجسم ما يكفي لادراكه : وهي هذه الصلابة والامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون . ويطلق عليها اسم « الكيفيات الأصلية » . أما الكيفيات الثانية فهي أنها لا وجود لها في الأجسام بالفعل ، وإنما هي نتيجة تأويل العقل لما يصل إليه من صفات الكيفيات الأولى . أو هي كما يسميها « لوك » : « قوى في الأجسام تتغير فيها إحساسات مخلفة بواسطة كيفياتها الأولى » . وذلك مثل الألوان والأصوات والروائح والطعم وغير ذلك .
راجع كتابه Essay Concerning Human Understanding : الباب الثاني : الفصل الثامن : الفترة الخامسة والعاشرة . راجع كذلك «لاموس » « لالاند » ص ٢٠٠ ١٦٠ و«لاموس » « بولنوين » ص ٤٠٦ — ٤٠٧ (الترجم)

القيم جوهر الأشياء ، ويقولون في شيء من الاعتداد بالرأى : إن العقل في حالة خاصة من حالاته ، أشبه بحالة الصوفيين (أى بنوع من الكشف أو الشهود) يرى الحقيقة والقيم شيئا واحدا !
هذا ، وقد تعددت الآراء واختلفت في أى القيم العليا المذكورة لها وجود عيني خارجي ؟ فيرى بعض الفلاسفة أن لاغضاضة في اعتبار الجمال صفة وجودية في المنظر الطبيعي الجميل مثلا ؛ وأن الخير صفة وجودية في فعل الخير ، أو في الخلق الحسن ؛ ولكنهم لا يستطيعون أن يصفوا شيئا بأنه حق (أو صدق) سوى القضايا . ويرى غير هؤلاء أن القول بوجود « الحق » وجوداً عينياً أكثر قبولا إلى النفس وأيسر من القول بوجود الخير والجمال وهكذا .

ويمكننا القول بوجه عام ، بأن الاتجاه الفلسفي الحديث أميل إلى اعتبار القيم العليا عينية أكثر منها معاني نفسية أو عقلية ، ولو أن الفلاسفة يختلفون في تفسير معنى العينية التي توصف بها هذه القيم .

٥ . وصف المذاهب الفلسفية :

لعل هذه النظرة الإجمالية في المسائل الفلسفية ، وما ذكرناه من مناهج البحث التي حاول بها الفلاسفة معالجة حلولها ، كافية في أن توضح لنا أن مجرد تسمية أى فلسفة من الفلسفات « بمذهب كذا » — مثل مذهب الوحدة ، ومذهب المثال ، ومذهب الواقع ، وما إلى ذلك — ليس كافيا في وصف تلك الفلسفة وصفا دقيقا . بل إننا لو حاولنا وصف أى مذهب فلسفي وصفا حقيقيا شاملا لتطلب ذلك منا استخدام عدد كبير من

الكلمات الاصطلاحية للدلالة عليه ؛ ولكن الوصول إلى تصنيف جامع
للصور المختلفة التي يمكن أن تتركب منها للذاهب الفلسفية أمر غاية في
التعقيد . أضف إلى هذا أن مواطن الخلاف بين للذاهب الفلسفية لم تمتد
في الأزمنة الحديثة قاطعة حاسمة بين مذهب ومذهب ؛ وذلك لميل كل
فريق من الفلاسفة إلى تفهم فلسفة الآخرين ، وهو ميل يحلهم بالضرورة
إلى أن يدخلوا في حسابهم القروق الحقيقية — إلى جانب النظر في القروق
الظاهرة الواضحة — بين فلسفتهم وفلسفة غيرهم ، وبين المائى المختلفة
للاصطلاحات الفلسفية وطرق استعمالها ، مما ينجم عنه عادة التوفيق بين
الذاهب المتضاربة . وهذه لا شك عقبة أخرى تعترض سبيل من يحاول
تصنيف للذاهب الفلسفية تصنيفاً جامعاً مانعاً . على أننا يجب ألا ننسى
أن لكل مذهب من للذاهب الفلسفية صبغة خاصة ، وأن لصاحبه
شخصية يمتاز بها عن عداه ، وهذا أيضاً مما يزيد في صعوبة تصنيف
الذاهب تصنيفاً دقيقاً . ولكننا على الرغم من كل هذا نعتقد أن أى
تصنيف للذاهب خير من عدمه ، لا سيما في مختصر عام كمختصرنا . ولا
يخلو التصنيف البسيط من بعض اليزات ، على شريطة ألا يخطئ القارىء
فهم الغرض الذى يقصده للصنف . لهذا جعلنا غرضنا من هذه المقالة
ترتيب من وقع عليهم اختيارنا ممن تمثل في تفكيرهم الفلسفة الحديثة
وللماصرة في كل نواحيها : ووضعهم في فرق قليلة غير محصورة تمام المحصر ،
آملين أن النظرة العجلى السابقة التى أجعلنا فيها أمهات مسائل الفاسفة ،
وما قال به كل فيلسوف من حل لها ، ستعين القارىء على وضع كل
فيلسوف في الموضع اللائق به من النظام الفلسفى العام لو أنه أراد ذلك .

الفصل الثالث

وصف عام

لفظة المحدثين والمعاصرين

(١) يبلغ العصر الفلسفى الذى تؤرخ له نحو نصف قرن ، ويتبدئ على وجه التقريب من حيث انتهينا فى الرسالة الأولى (راجع المقالة الأولى من هذا الكتاب)^(١) . وينتهى فى أوائل سنة ١٩٣١ . ويرى الباحث فى تاريخ الفلسفة فى القرن التاسع عشر أن النزعة الفكرية الفلسفية كانت متجهة فى القود الوسطى منه نحو المذهبين للمادى والتجريبى ، وأنه كان لهذه النزعة نتيجتان : الأولى ظهور نوع من الفلسفة يصح أن يوصف إلى حد ما بأنه مادى ، أو طاقى^(٢) ، أو على أقل تقدير وضعى . الثانية أنها أحدثت رد فعل حرك فى النفوس الرغبة الشديدة إلى دراسة الفلسفة المثالية ، وهى الفلسفة التى كانت قد بلغت أوجها فى الخمسين سنة التى أعقبت نشر كتاب الفيلسوف كنت المعروف « بنقد العقل المجرد » (Critique of Pure Reason) فى سنة ١٧٨١ ، والتى أبقي عليها وأحيا تقاليدها بعض كبار الفلاسفة . لهذا كان أيسر على فلاسفة ذلك العصر

(١) يشير إلى كتاب Outline of Modern Knowledge

(٢) نسبة إلى الطائفة

أن يناولوا الفلسفة المثالية بالبحث والدرس ، وأن يهذبوها ويزيدوا في فروعها المختلفة . وربما كان للفيلسوف ت . هـ جرين أكبر فضل في هذه الناحية ، فإنه كون آراءه الفلسفية على نحو ما فعل كنت ، ووضع نصب عينيه معارضة المذهب التجريبي والتشككي الذي قال به « دافيد هيوم » .

ومن بين الصور للتعقيد التي ظهر فيها للمذهب المثالي ، والتي كانت تدرس لطلاب الفلسفة في ذلك العصر تظهر صورتان خاصتان يمكن تمييزهما بكل وضوح ؛ وهما « المذهب المثالي المطلق » (Absolute Idealism) التي غلبت عليه فكرة وحدة الوجود ، ومذهب « القدرات الروحية » (Monadism) ، أو مذهب التعدد الروحي . (وهو من مذاهب اللؤلؤة في بعض صورها لا في كلها) .

وقد كان من نتائج ذلك الاهتمام الجديد بالمذهب المثالي في ألمانيا ظهور حركة فلسفية كانت الناحية منها العودة من جديد إلى دراسة الفلسفة النقدية التجريدية التي كان كنت أول واضع لها . وابتدأت هذه الحركة بالصيحة للشهرة : « ارجعوا إلى كنت » . ولكن أصحاب هذه الحركة بالرغم من أنهم حاولوا أن يكونوا أكثر تطرفاً من كنت نفسه ، قد انتهى بهم الأمر تدريجياً إلى أن صارت فلسفتهم أكثر تصقفاً في الناحية الليتافيزيقية النظرية ، وأقل في الناحية النقدية ، مما كانت عليه فلسفة كنت ؛ وقد نشأ عن هذه الحركة التي لنا أن نسميها بالمذهب التجريدي الجديد ، أو المذهب « للمثالي النقدي » ، ما لا يقل عن ثلاثة

مذاهب ، على رأس أولها هـ . كوهن ، وعلى رأس الثانى ونديلباند ، وعلى رأس الثالث هُيرتل . ويعرف المذهبان الأولان عادة باسم « مذهب كنت الجديد » ، ويعرف الثالث بمذهب « الظواهر » . على أن المذهب المثالى لم تكن له قدم راسخة فى انجلترا وألمانيا وحدها ، بل كان راسخ القدم فى فرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة بأمريكا .

أما رد الفعل الذى أحدثه المذهب المادى فى فرنسا فقد ظهر فى صورة مذهب آخر غير المذهب المثالى ، ولو أنه شديد الاتصال به من الناحية التاريخية : ذلك أن « هنرى برجسون » وضع فى فرنسا فلسفة اعتبر فيها الحياة أصل كل شئ . (لا المادة كما يقول الماديون ، ولا الفكر ، أو الوعى ، كما يقول المثاليون) . ونحن نطلق اسم « مذهب الحياة » على فلسفته لعدم وجود ما هو أحق بالإطلاق عليها من هذا الاسم . وقد كان من الطبيعى أن تلعب فكرة التطور دوراً هاماً فى فلسفة مثل فلسفة برجسون . أما فى ألمانيا وغيرها فقد أحدث المذهب المادى رد فعل أشبه بذلك الذى أحدثه فى فرنسا وكان من نتائجه ظهور المذهب الحيوى بأضيق معانية — أى المذهب القائل بأن الكائنات الحية لا يمكن فهمها من غير افتراض وجود مبدأ للحياة (أو مبدأ حيوى) تكون له الغلبة على جسم الكائن الحى . وقد تأثرت بمذهب الحياة أيضاً نظريات كثيرة فى المعرفة (الإبستمولوجيا) ، وخاصة بعض نظريات المعرفة التى سبق ذكرها ، كالمذهب السلمى ، ومذهب القرائع ، والمذهب الأسطورى ، وكلها يعتبر العقائد مجرد وسيلة من وسائل الحياة ، وأن

قيمتها تقدر تبعاً لذلك لا من حيث إنها غاية في نفسها .
غير أننا نجد أن المذهب المثالي وإن أطلع في مناهضة المذهب المادى — لأنه كان بمثابة رد فعل له — قد أثار رد فعل آخر ضد نفسه ؛ وذلك لأن بعض المفكرين الذين لم يستسيغوا فكرة صدور العقل عن المادة قد وجدوا من المستحيل عليهم أن يستسيغوا فكرة صدور المادة عن العقل ، أو أن يعتبروا المادة بأى معنى من المعانى صورة خارجية للعقل . ولا يزال يوجد في عصرنا اليوم حركة فكرية ، هى رد فعل ضد المذهب المثالى ؛ إلا أن هذه الحركة تستند في الدفاع عن مبادئها إلى نظريات المعرفة .

هذا ، ويعرف المذهب المضاد للمذهب المثالى بمذهب الواقع ، وله أنواع كثيرة تتفق جميعها في إثبات حقيقة شئ آخر غير العقل (أو الشعور) وهذا الشئ مستقل في وجوده عن العقل . غير أن الواقعيين مختلفون ؛ فمنهم من وضع مذهباً فلسفياً كاملاً ومنهم من قصر همه على البحث في بعض مسائل المعرفة . ولا بأس من اعتبار الواقعيين طبيعيين إلى حد كبير ، وإن كان بعضهم قد يعترف بوجود إله ما في العالم الطبيعى .

وربما كان من أخص صفات الفلسفة في العصر الحاضر تأثرها بعلم الطبيعة الحديث . فإن ميل العلماء الطبيعيين اليوم إلى القول بأن المادة في نهاية تحليلها مكونة من شحنات أو موجات كهربائية قد حمل بعض الفلاسفة ، لاسيما الواقعيين منهم على القول بأن الكون مجموعة من الحوادث يتصلو بعضها بعضاً في تيار متغير غير منقطع ، أى أن الكون

ليس جوهرًا ولا مجموعة جواهر ثابتة دأمة . ولعل هذا للذهب ، الذى
يصح أن نطلق عليه اسم مذهب « تجدد الأعراض » أو مذهب « التغير »
هو الذى أثر فى نفوس بعض العلماء المعاصرين فحملهم على هجر المذهب
الطبيعى ، والانتصار للمذهب المثالى انتصاراً يدعو إلى الترابة والدهشة .
ويظهر أن بعض هؤلاء العلماء لا يدرك عن الموضوع أكثر من
أن يجيب إذا سئل عن المادة بأنها غير العقل وعن العقل بأنه غير المادة .
على أن العجز عن إدراك كنه المادة وتصورها على حقيقتها ليس
مهرباً كافياً لقول بأنها والعقل شيء واحد . وهذه صعوبة حاول بعض
الفلاسفة التغلب عليها بافتراض وجود « شيء » ثالث لا هو بالمادة
ولا بالعقل ولكنه أصل صدر عنه الإثنين جميعاً ؛ ويسمون هذا الشيء
بالمادة المحايده ، وأحياناً يطلقون عليها اسم « مادة — عقل » لأنها على
ما يظهر لا هى بالعقل ولا بالمادة ، وإن تكن هى العلة فى وجود الاثنين
كما قدمنا .

وهناك صفة أخرى من صفات الفلسفة الحديثة ، وهى غلبة نظرية
« التطور الفجائى » عليها . وتظهر هذه الصفة بوجه خاص فى « فلسفة
الحياة » (كما يفهمها برجسون وأتباعه) ؛ وهى الفلسفة التى تعتبر الحياة
وتطورها الإبدعى كل شيء فى الوجود تقريباً ؛ ولكن هذه الصفة
تصدق أيضاً على مذهب الواقع ، وذلك لأسرين : أحدهما أن أصحاب
مذهب الواقع يعتمدون فى مذهبهم بقدر الاستطاع على النظريات العلمية
العامة ، سواء أكانت هذه النظريات بيولوجية أم فيزيقية (طبيعية) ؛

ولاشك أن نظرية التطور إحدى النظريات الأساسية في علم البيولوجيا الحديث . الأمر الثاني أن مذهب الواقع متجه في سيره نحو المذهب الطبيعي ، ولذلك يستعين أصحابه بفكرة « كفكرة » التطور الفجائي » في محاولتهم إدخال جميع الموجودات في عالم واحد .

(ب) وغرضنا الآن أن نرتب المختصرات التي كتبناها عن نحو أريمين فيلسوفاً من ممثلي فلسفة العصر التي تؤرخ له ترتيباً يتفق مع ما قدمناه من الوصف الإجمالي لأهم الاتجاهات الحديثة في فلسفة المحدثين والمعاصرين . وقد وضعنا هذه المذاهب تحت العناوين الآتية :

(١) المذهب المادى ، ومذهب الطاقة ، والمذهب الوضئ

(٢) المذهب المثالى المطلق

(٣) مذهب القبرات الروحية ، أو التعدد الروحى

(٤) مذهب التجريد الجديد (أو مذهب كنت الجديد ، ومذهب

الظواهر)

(٥) مذهب الحياة ؛ المذهب الحيوى ؛ المذهب العملى ؛ مذهب

القرائع والمذهب الأسطورى

(٦) مذهب الواقع ؛ مذهب التطور الفجائي ؛ مذهب تجديد

الأعراض (أو مذهب التثوير)

وقد شرحنا الدلالة العامة لهذه المصطلحات فيما تقدم

ولا يخفى ما فى تخير طاقة من الفلاسفة يمثلون النواحي المختلفة

للمذاهب الفلسفية من صعوبة على كاتب معاصر ، لاسيما إذا كانت الخبرة

ناجحة عن وفرة العروض وجودته . زد على ذلك أن الأمم المختلفة لم تمثل في هذا المختصر تمثيلا عادلا ، لذلك يجب ألا تقدر المنزلة الفلسفية لأي أمة بعدد الفلاسفة الذين اختارهم لتمثيلها . أما رائدنا في اختيار من اختارهم فهو حرصنا على أن تمثل جميع الاتجاهات الفلسفية الهامة تمثيلا حقيقيا ، وأن يكون الفلاسفة المذكورون بقدر المستطاع ممن يعنى أمرهم القراء المثقفين تنقيفا عاما من الإنجليز والأمريكان . وربما زيد على هذين الاعتبارين اعتبار ثالث وهو ظروف المؤلف الخاصة وما يحيط به من اعتبارات

الفصل الرابع

المذهب المادى

مذهب الطائفة . المذهب الوضعى فى ألمانيا

(١) هيكىل (E. H. Haeckel) ١٨٣٤ - ١٩١٩

ربما كان هيكىل أبعد أتباع مذهب دارون أثراً وعلى يديه تحولت نظرية « النشوء » إلى مذهب فلسفى كامل بد أن كانت نظرية بيولوجية بمحتة . ومن أشهر الآراء البيولوجية التى تقترن باسمه عادة (ولو أنه لم يكن أول واضع لها) رأيه فى نشأة أنواع الكائنات الحية ، ونظريته المعروفة بنظرية « الأعادة » . أما البحث فى نشأة الأنواع ، فهو دراسة تطور الكائنات الحية من نبات وحيوان ، ووضع شجرة أنساب لها ، بحيث يمثل أسفل أجزاء هذه الشجرة الأصول (الأجداد أو الأسلاف) التى نشأت عنها الأنواع ، وتمثل أغصانها ما تفرع عن هذه الأصول من السلائل وتمثل عسايجها آخر ما يولد من القرارى . وقد وضع دارون فى

(١) أرست هيكىل عالم بيولوجى ألمانى ، ولد فى بيسلام فى فبراير سنة ١٨٣٤ ودرس الطب والعلوم فى برلين وينا ، وفى سنة ١٨٦٢ عين أستاذاً لم التصرغ القارن ومديراً لمعهد الأبحاث الحيوانية فى « فينا » حيث ألقى له كرسى فيها سنة ١٨٦٥ . (للترجم)

كتابه « أصل الإنسان » صورة إجمالية لشجرة أنساب كهذه ؛ وحاول « هيكل » وأتباعه أن يضعوا أشجار أنساب مختلفة الأشكال ، وبنوا تقسيمهم لطوائف الكائنات الحية على الطريقة الآتية : — أولاً : قارنوا الحيوانات بعضها ببعض ثم وضعوا ما تشابه منها في الشكل أو النظام في مجموعة واحدة ، وذلك كالأميبيا (Amoeba) والانيوزور يا (Infusorians) اللتين تتشابهان في أن كلا منهما من الحيوانات ذوات الخلية الواحدة ؛ ثانياً : لاحظوا اختلاف الكائنات الحية في البساطة والتعقيد ، فعداوا البسيطة في التركيب منها أصولاً ، أو أقرب الأنواع إلى الأصول التي تنشأ عنها القروع : فالأميبيا مثلاً ليس لها أعضاء محدودة الشكل ، والانيوزور يا لها أنسجة ذات وظائف معينة ، لذلك اعتبروا الأميبيا أصلاً والانيوزور يا فرعاً

أما النظرية الثانية — وهي نظرية « الإعادة » — فنتلخص في أن كل حيوان منذ أول نشأته في شكل جرثومة إلى أن يستوى خلقه ويكمل نموه ، يعيد في تاريخ حياته تاريخ أدوار التطور التي مر بها نوعه مبتدئاً بالأصل الأول ذي الخلية الواحدة . غير أنه من الطبيعي أن يكون تطور الجنين أسرع بكثير من تطور النوع ؛ فقد يقطع الجنين في بضعة أيام أو ساعات من مراحل النمو ما قطعها النوع في ملايين السنين

ويعتقد هيكل أن أبسط أنواع الحيوانات التي يمكننا أن ندرسها وهي اللعوق باسم « منيرا » (Monera) قد تبلورت من مادة غير حية ، كما يعتقد أن حركة العالم بأسره حركة تطور دائم يتبدى من أبسط

الذرات وينتهى إلى أرق أصناف الكائنات ، وأنه تطور يجرى وفق
قوانين طبيعية ضرورية . فلا فرق عنده بين الكائنات الحية وغير الحية
لأن بعض البلورات غير الحية مثلاً لها أشكال محدودة ، على حين أن
بعض الكائنات الحية ليس لها نظام تركيبى معين . زد على ذلك أننا
نجد عناصر المواد العضوية موجودة فى المواد غير العضوية ؛ لا ، بل إن
فى مقدورنا أن نحضّر بعض المركبات العضوية بطرق صناعية . لهذا يرى
« هيكلم » أن الكائنات جميعها — الحية منها وغير الحية — تتركب
من أنواع واحدة من العناصر تحت تأثير قوى واحدة جاذبة ودافعة تعمل
فى ذراتها . أما ما نسميه بالروح ، فليس فى نظره سوى عدد من التفاعلات
الدقيقة فى الجزء للتوسط من المجموع المصغى

وقد ظهر أبسط الكائنات الحية بطريق التولد التلقائى ، ومن هذه
تطورت جميع الكائنات الحية الراقية بطريق الانتخاب الطبيعى .
(وتختلف الأصول الأولى للحياة وما ينشأ عنها من الكائنات باختلاف
نسب العناصر للادية التى تتألف منها) : فزيادة جزيء من الفحم أو الفسفور
أو الكبريت ، أو نقصه قد يكون وحده العامل فى التفرقة بين عناصر
الحياة الأولية التى تكونت عنها الأصول المختلفة لجميع أنواع الكائنات
وما ينشأ عن هذه الأصول

ويتضح مما تقدم أن مذهب « هيكلم » مذهب واحد (Nonistic)
لأنه يعتقد أن المادّة (اللؤلؤة من الذرات) هى الحقيقة النائية التى ليس
وراءها حقيقة ، والأصل الذى ظهرت عنه جميع الكائنات ، الحية منها

وغير الحية ، والواعية منها وغير الواعية ، خاضعة كلها لقوانين ضرورية صارمة . ومذهبه الواحدى هذا أشبه فى الحقيقة بالمذهب للمادى ، وإن كان ليس ماديا بالمعنى الصحيح ، فإنه قال بوجود أرواح حتى للذرات . ويلزم من هذا أن المادة عنده ليست شيئا جامدا خاليا من الحياة كما يفهمها الماديون . ولهذا كان مذهبه من هذه الناحية أقرب إلى الروحية منه إلى المادية . ففلسفة « هيكل » واحدة إذن باعتبار الجوهر الواحد الذى يقول إنه أصل الكائنات جميعها ؛ ولكنها اثنيينية أيضاً باعتبار صفى المادية والروحية اللتين يصف بهما ذلك الجوهر . أما القوة فيعتبرها « هيكل » صفة من صفات المادة

(٢) أوستوالد^(١) W. Ostwald ولد سنة ١٨٥٣

تستند فلسفة أوستوالد إلى فكرة الطاقة لأنه يعتبر الطاقة المبدأ الأول لكل شيء ؛ ويعنى « بالطاقة » القدرة على العمل ، أو ما ينتج عن العمل ، أو كل ما يمكن أن يحول إلى عمل — وعلى هذا فكل خواص المادة فى نظره عبارة عن أساليب مختلفة من الطاقة ؛ فالكثلة مثلاً يمكن تفسيرها بالعمل والحركة ؛ والحجم يمكن تفسيره بأنه قابلية الانضغاط ؛ والشكل يمكن التعبير عنه بأنه مقدار ما فى المادة من مرونة

(١) غيلوم أوستوالد : كيميائى ألمانى ولد فى ريبا سنة ١٨٥٣ ، وعين أستاذاً بجامعة فى سنة ١٨٨٢ ، وانتقل بعد ذلك إلى ليزج . وفى سنة ١٩٠٦ استقال من وظيفته الجامعية وأقام فى « سكوتى » : ويعتبر أوستوالد بحق مؤسس للدرسة الكيميائية الطبيعية الحديثة . وكان لأبحاثه الكيميائية أثر كبير فى اللواد للفرقة التى استخدمت فى الحرب العظمى . نال جائزة نوبل سنة ١٩٠٩ .

وهكذا . ومن هذا يظهر أن المادة عند « أستولد » ليست سوى مجموعة من الطاقات ؛ فليست الحرارة والضوء والصوت والكهرباء والمغناطيسية سوى أنواع من الطاقة ، وليست الخواص الكيميائية سوى ضروب من الطاقة تعمل في تحويل العناصر . أى أن الأجسام الطبيعية عبارة عن مجموعات منتظمة من الطاقات المختلفة ثابتة ثبوتاً نسبياً ، وعلى حالة قريبة من الاتزان ؛ والكائنات الحية أجسام ساكنة ذات طاقة كيميائية حرة تمكن الكائن من القيام بعملية البناء والهدم كما تمكنه من التغذية والتناسل . و « يمكن تشبيه الكائن الحي بآلة من الآلات التى تدار بالماء ؛ فالطاقة الحرة فيه بمثابة الماء الذى يجب أن يندفع فى اتجاه واحد خلال عجلة الآلة لكي يمدّها بالمقدار الضرورى من العمل ، والعناصر الكيميائية فى الكائنات الحية بمثابة العجلة التى تتحرك حركة دائرية دائمة ، وهى توزع أثناء دورانها الطاقة المتولدة عن الماء الساقط إلى أجزاء الآلة ، كل على حدة »

وليست المادة وحدها فى نظر « أستولد » على هذا النحو الذى وصفناه ؛ فإن الشعور كذلك نوع من الطاقة . فهو يتكلم عن الطاقة الروحية كما يتكلم عن الطاقة العصبية حيث يقول : « نحن نعلم أن العمل العقلى يستدعى بذل طاقة واستنفادها كما هو الحال فى العمل الطبيعى » . على أنه يدفع عن نفسه ، فى شيء من السخرية ، دعوى الذين يهتمون مذهبه بأنه مادى ، لأنه يفكر بثنائاً النظرية القائلة بأن المادة هى للبدأ الأول أو الأصل الذى ظهر عنه كل شيء ، كما أنه يفكر دعوى من ينسب

إليه القول بأن الحياة والشعور أصلهما الطاقة الطبيعية البهتة . والحق أنه يرى أن ما نسميه بالطاقة الطبيعية يجب اعتباره أساساً لجميع الأشياء — بما فيها الحياة والشعور — ولكنه يرى أنه لا بد من افتراض فروض علمية جديدة تساعدنا على فهم نشأة الحياة والشعور . ويعنى « أستولد » ذلك النوع من القروض الذى يعتمد عليه أصحاب للذهب الحيوى وأصحاب « مذهب التطور الفجائى » ، وإن كان هو نفسه لا يعلم بالمذهب الأول على ما هو عليه

ومن الأمور التى يعتمد عليها « أستولد » فى الانتصار لمذهبه القائل بأن الطاقة أصل للادة ، الاتجاه العام فى علم الطبيعة الحديث الذى يعتبر القدرات المادية مجرد شحنات كهربائية

(٣) مانخ^(١) E. Mach ١٨٣٨ — ١٩١٦

يرى « مانخ » وجوب اشتراك العلوم الطبيعية والعلوم العقلية فى مناهج البحث العلمى لأنه يعتقد أن موضوع الإثنين يرجع فى النهاية إلى أصل واحد . وهو يقول — متبعاً فى ذلك رأى « هيوم » — إن الظواهر الطبيعية والبسيكولوجية (النفسية) ترجع إلى عناصر مشتركة يظهر النوطان عنها ؛ وقد ظن أنه بقوله إن الأجسام الطبيعية ومظاهرها الحسية شىء

(١) لولست مانخ من العلماء الطبيعيين والتفسيين فى التمس ، ولد بطوراس فى مورافيا وتلقى علومه فى فيينا . كان أستاذ الرياضيات فى جراتز من ١٨٦٤ — ١٨٦٧ ؛ وأستاذ الطبيعة فى براغ من ١٨٦٧ — ١٨٩٥ ثم أستاذ الطبيعة فى فيينا من ١٨٩٥ — ١٩٠١ ، ومانخ بعض الآراء فى المسائل الدينية معزوجة إلى حد كبير بأرائه الطبيعية والنفسية . (الترجم)

واحد، أنه أزال القوارق الجوهرية للزعومة بين الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية ، ولم يبق في نظره إلا فرق واحد ، وهو العلاقة الخارجية بين كل نوع منهما والظواهر الأخرى التي ترتبط به . فظاهرة اللون مثلا ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى الجسم الذي هو مصدر الإضاءة — أى هي طبيعية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بظاهرة أخرى هي ظاهرة الضوء الصادر من جسم مشع ؛ وهي في الوقت نفسه ظاهرة نفسية إذا نظر إليها من ناحية علاقتها بإحساسنا بها : أما هي في نفسها فليست بطبيعية ولا نفسية . وهذه النسبة للذكورة هي ما يسمى عادة بعلاقة اللزوم^(١) ، وتخضع هذه العلاقة إما لقانون « الاختلاف في حالة واحدة »^(٢) أو قانون التغير النسبي^(٣) ، وهما قانونان لوروى تطبيقهما بإتقان لوصلنا بواسطتهما إلى تقرير العلاقة الزومية بين أنواع الظواهر المختلفة التي تقع في حدود تجاربنا .

(١) وهو اصطلاح منطقي ، ومعناه تولف صفة من الصفات ، أو ظاهرة من الظواهر على صفة أو عدة صفات أخرى ، أو على ظاهرة أو جملة من الظواهر الأخرى بحيث يلزم من وجود الثانية وجود الأولى ويلزم من حدوث أى تغير في الثانية حدوث تغير في الأولى كتوقف الظاهرة س على الظروف ١ — ب — د بحيث إذا أحدثنا تنبهاً في واحد من الظروف — وليكن ١ — أصبحت الظروف الجديدة ١ — ب — د حدث تغير في الظاهرة س فأصبحت س' .

(٢) وهو قانون من قوانين الاستقراء : يقضى بأنه إذا تحدثت حالتان — أو مثالان — في جميع ظروفهما عند ظرف واحد وقت ظاهرة ما في إحداها ولم تقع في الأخرى فذلك الطرف الموجود في الحالة التي وقعت فيها الظاهرة هو وحده للول أو العلة ، أو على الأقل جزء هام في علة الظاهرة .

(٣) قانون آخر من قوانين الاستقراء : يقضى بأن كل ظاهرة تتغير بأى شكل من أشكال التغير كلما تغيرت ظاهرة أخرى ، فين الظاهرتين ارتباط عتلى .

وأنهم غرض للعلوم إنما هو اكتشاف مثل هذه العلاقات الزمنية بين الظواهر ، فإذا ما أخذت هذه الاكتشافات صبغة النظريات والآراء العلمية أفادت العلماء لأنها تكون بمثابة تلخيص لمشاهداتهم للحوادث الماضية وأداة تستخدم للتنبؤ عن الحوادث المستقبلية . وهذا في الحقيقة هو الذى يدفع بنا إلى تحصيل مثل هذه النظريات والآراء ؛ لأن شعورنا بالحاجة الماسة إلى معرفة الطبيعة وأسرارها هو الذى يسوقنا بالضرورة إلى كشف الاتجاه الدقيق لسير الحياة . أما أن العلوم أميل إلى أن تستخدم « الكم » عوضاً عن « الكيف » في شرح ظواهر الكون فذلك راجع إلى أن الشرح بواسطة الكم أمهل وأضبط وأخصر .

والحقيقة المطلقة — أو الأساس العام لكل شيء في نظر « مانخ » تقرب كل القرب مما يسمى في الفلسفة الحديثة بالمادة للتعادلة (Neutral Stuff) لأن فلسفته في جعلها تستند إلى افتراض مبدأ واحد — أو مادة واحدة — ولكنها ليست فلسفة مادية ، فأنه صريح كل الصراحة في رفضه الأخذ بالمذهب المادى ، لأن الأجسام في نظره ليست سوى صور رمزية للفكر تلخص ما نعرفه عن الأشياء بطريق خبراتنا الكثيرة المقددة .

وقد اعتبر « مانخ » انتشار استخدام الأساليب الميكانيكية في شرح الظواهر الطبيعية راجعاً إلى أننا نعرف هذه الأساليب أكثر من غيرها من جهة ، ومن جهة أخرى إلى أننا أميل إلى استخدام طرق التشبيه والتفصيل إذا حاولنا شرح أى مسألة من المسائل أو بسطها . غير أن الأشياء — حتى التى يشرح منها شرحاً ميكانيكياً — لا ينبغي

أن تعتبر في نفسها ميكانيكية أو مادية بحتة
ورأى « مائخ » في مهمة العلوم ، وفي المعرفة الإنسانية بوجه عام ،
متأثر في جلته تأثراً كبيراً بنظرية التطور القائلة بضرورة وجود التوفيق
دائماً بين مطالب الإنسان ومطالب البيئة التي يعيش فيها لكي يضمن
لنفسه البقاء .

الفصل الخامس

المذهب المثالي المطلق

في انكلترا وفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة

(٤) م. ه. جرين^(١) T. H. Green ١٨٣٦ - ١٨٨٢

كان « جرين » في مقدمة الفلاسفة الإنكليز للثالين الذين حلوا
حالة صادقة على مذهب التجريبيين ونظرية التطور ؛ وكان من أكبر
العوامل على ظهور فلسفته أمران : أولهما سلبى وهو مقتته الشديد لذلك
النوع من الفلسفة الذى اعتاد الناس — إلى عهد — أن يعتبروه مثالا
لفلسفة البريطانية ؛ وثانيهما إيجابى ، وهو أنه حذا حذو الفلاسفة للثالين
من الألمان أمثال كنت وهيجل مما دعا إلى وصف فلسفته أحيانا بالفلسفة
« الكنتية الجديدة » أو « الهيجلية الجديدة » . أما كراهيته للمذهب
التجريبي (كما فهمه هيوم وأتباعه) ، والمذهب التطور (كما فهمه هبررت
أينفسر وغيره) ، فقد جركها في نفسه بادية الأمر نظره في بعض المسائل

(١) توماس هل جرين ، فيلسوف إنكليزي ولد سنة ١٨٣٦ في مدينة
« بركن » في مقاطعة يوركشير . تعلم في جامعة أكسفورد ونفى حياته أستاذاً
لفلسفة فيها . كان في زمنه أكبر أنصار للمذهب المثالي في انكلترا وهو من أتباع كنت
وهيجل في هذا المذهب .
(للترجم)

الأخلاقية : لأنه رأى أن اعتبار الإنسان مجرد كائن حلت على تكوينه قوى الطبيعة معناه : أولاً : الجز من فهم الخلق الإنسانى ؛ ثانياً : الخط من قيمة الحياة الإنسانية . لذلك يعتقد « جرير » أن نظرية كنفظرية التطور قد أخفقت كل الإخفاق فى شرح شىء كالحاسة الخلقية أو الشعور بالبيعة الخلقية ؛ بل على العكس يرى أنها تتضمن إنكاراً للشخصية الإنسانية ولإمكان صدور الأفعال الراقية عن مثل هذه الشخصية سواء أ كانت هذه الأفعال عقلية أم خلقية . لذلك قصر « جرير » همه على شرح الطبيعة الإنسانية واستمداداتها الحقيقية وإظهار العلاقة بين الإنسان والظواهر الطبيعية البعثة التى تدخل فى محيط تجاربه .

ولكن لى نفهم طبيعة الإنسان على وجه الحقيقة ، يلزنا أولاً أن نفهم ماهية شعورنا ، لأن حقيقة شعورنا هى أولى الحقائق التى تؤمن بها ولا نشك فى وجودها

أما شعورنا فى نظر « جرير » ، فهو فى جوهره شعور بالذات ؛ وليست العمليات العقلية — حتى البسيط منها كعملية الإدراك الحسى — مجرد تفهم ، بل شعور بتفهم من نوع ما . أى أن « الخبرة » الإنسانية بالإجمال ليست مجرد أحداث طبيعية أو عقلية ، بل هى إدراكات لهذه الأحداث . وما نذكره من الأشياء ليس حقائق مجردة ، بل حقائق معقولة يمكن تمييزها . بعبارة أخرى نحن ندرك وحدة مركبة من علاقات ونسب مختلفة ، لها وجود فى حياتنا الشعورية التى تحتوى النفس الشاعرة (العقل) كما تحتوى العناصر التى تتألف منها الأشياء للذكر . وبفضل الشعور

تجتمع العناصر الآتية الذكر في عملية عقلية واحدة نطلق عليها اسم عملية الإدراك الحسى

من هذا يتبين أن العلم يقتضى دائماً وجود عمل للعقل أو النفس الشاعرة ؛ وأن فعل العقل ليس بالأمر للتغير الذى لا يتبع نظاماً خاصاً ، ولا بالأمر العرضى . يؤيد ذلك أننا دائماً نستطيع التفرقة بين ما هو حق وما هو باطل ، وبين ما هو حقيقى وما هو وهمى ؛ كما يؤيده وجود العلوم غير أن هذا يقتضى فى نظر « جرین » أن « الحقيقة » التى نعلمها إنما هى حقيقة معقولة ، أو عالم معقول ، أو بعبارة أخرى عالم روحى ؛ وأن هذا العالم الروحى لا يمكن تفسيره إلا بالإضافة إلى « مبدأ روحى أو علة روحية تجعل وجود العلاقات والنسب الآتية الذكر أسراً ممكنكاً ، غير متأثرة هى نفسها بواحدة من هذه العلاقات » . وذلك للبدأ أو تلك العلة عقل شاعر بذاته مطلق أزلى ، يدرك الكل الذى لا يدرك الإنسان إلا جزءاً أو أجزاء منه ؛ بعبارة أخرى هو الله . ويلزم من هذا أن للإنسان نصيباً من ذلك العقل الإلهى ، وأن هذا الجزء الإلهى فى الإنسان هو أصل الدين والأخلاق ، كما أن هذه المشاركة العقلية بين المبدور به هى الأساس الذى يبنى عليه الإنسان اعتقاده فى الخلود ، فإن العقل الذى من طبيعته أن يشعر بذاته لا يمكن أن يُفترض فناؤه ، بل لا بد له من مشاركة الأزلى (الله) فى أزليته

وفى الحياة الخلقية الإنسانية يقول « جرین » : إن النظر العقلى يكشف لنا عن بعض القوى التى فيها ، وعما يترتب على وجود كل قوة

من هذه القوى من التبعات ، وإن الإنسان باستخدامه لهذه القوى يحقق لنفسه خيره الأعظم . أما تحقيق الخير الأعظم لأى فرد ، فمنه تحقيق لأخلاق ذلك الفرد ؛ أو تحقيق للمعانى الكمالية التى فى نفسه العالية . والإنسان فى تحقيقه للمعانى الكمالية التى فى نفسه مجبور ، وجيره آت من نفسه ؛ لأن الباعث الذى يدفع به إلى إظهار نفسه الحقيقية ، أو نفسه الكاملة ، صادر عن هذه النفس ذاتها . وهذا الجبر الصادر عن النفس الإنسانية ذاتها ، والذى به يحصل الإنسان خيره الحقيقى ، هو بينه « الاختيار » — أو الحرية الإنسانية . ولكن تحقيق كمال النفس الفردية لا يكون إلا فى بيئة اجتماعية ؛ لأن الجماعة لا تكون بشير الأفراد ، كما أن الأفراد لا يصلون إلى درجة كالم بدون نظام اجتماعى فيه يحتفظ كل عضو بفرديته . ومن هذه الأعضاء تتألف وحدة اجتماعية يتمكن كل فرد فيها من إظهار مواهبه واستعداداته الخاصة . وفى مثل هذا المجتمع — لا فى غيره — يتحقق للكل الأعلى للخير الأخلاقى

برادلى ^(١) F. H. Bradley ١٨٤٦ — ١٩٢٤

حاول برادلى أن يضع مذهباً فلسفياً مثالياً خالياً من ذلك النوع من

(١) فرائيس هربرت برادلى ، فيلسوف إنجليزى ولد فى جلاسبرى فى يناير سنة ١٨٤٦ : درس فى جامعة أكسفورد وكان أستاذاً للفلسفة فيها ؛ وفى السنة التى مات فيها — أى فى سنة ١٩٢٤ حصل على لقب Order of Merit وهو أعظم لقب شرف يحصل عليه بريطانى . كان متأثراً بفلسفة هيجل على الرغم من أنه شديد النقد لها ، وتمايز فلسفته — كمثل فروع الفلسفة للتالية — بالتموض والتشديد ، وبأنها أقرب إلى فلسفة للتصوفين من أهل القرون الوسطى منها إلى فلسفة المحدثين من أهل القرن العشرين . (المترجم)

التحزب العقلى الذى انصبغت به فلسفة «توماس جرين» المثالية ، ولا يخفى أنه كان لميجل من بين المحدثين فضل السبق إلى القول بأن العالم «الحقيقى» هو العالم العقلى ، وفى هذا رأى تبسه «جرين» . أما «برادلى» فقد رأى أن هذه الفلسفة «المثالية» لا تقل فى جودها ولا فى تنافها عن أكثر أنواع للذاهب المادية جوداً وتنافهاً . فتلك العظمة الكونية الظاهرة للعيان تصبح على مذهب هؤلاء اللثالين ، مجرد «خيال أو خداع لو أننا قلنا إنها تخفى وراءها معانى وهمية مجردة جافة ، أو طائفة من اللقولات المجردة التى لا حياة فيها» (تلك اللقولات التى يعتبرها الفلسفة الهجيلية المثالية حقائق أولية) ، كما لو قلنا إنها تخفى وراءها حركات فى الثرات المادية بعيدة عن متناول الحس (تلك الحركات القدرية التى يعتبرها اللاديون حقيقة أولية) .

ويظهر أن «برادلى» لم يرق فى نظره البدء بالبحث فى ماهية «الشعور» كما فعل «جرين» ، لذلك جعل نقطة البدء فى فلسفته شيئاً آخر مماه بالتجربة المباشرة أو الإدراك المباشر ، ففى «الإدراك المباشر» يشعر الإنسان شعوراً مباشراً بشيئين يجتمعان معاً فى أمر واحد : فهو يشعر أولاً بأنه يدرك شيئاً ما ، ويشعر فى الوقت نفسه بوجود شئء مدرك . ثم إن «التجربة» تظهر أول ما تظهر كأنها وحدة غير متمايزة الأجزاء ، خالية من النسب والإضافات ، ولكنها (فى الحقيقة) وحدة تتضمن عدداً كبيراً من الأجزاء التى يكشفها النظر العقلى أو الحكم : وذلك أننا نحس أن «التجربة للباشرة» غير كاملة فى ذاتها فنفكر فيها ؛ وتكبرنا

فيها محاولة منا في تكييلها بإدخال مميزات بين أجزائها ، وإدخال معان مجردة إلى عناصرها وصفات ونسب وإضافات وغير ذلك . غير أن المقولات والمعاني التي يتخذها العقل أداة في أعماله لا تقنى ولا تجدى في فهم « الحقيقة » السكونية فهما فلسفيا ، ولو أن لها قيمتها في البحوث العلمية الخاصة ، إذ يتخذها العلماء أساساً لتفكيرهم .

هذا ، « وإن الطبيعة التي يدرسها من يتأمل ظواهرها ، والتي يدرسها الثبراء والمصورون طبيعةٌ حقيقيةٌ من ناحية ما يدرك هؤلاء فيها من حساسية فياضة ووجدان ؛ وإنها لأكثر حقيقة (إذا صح هذا التعبير) من نواح كثيرة ، من تلك التي يبحث فيها العلماء الطبيعيون : وذلك لأن المعاني التي يستخدمها العلماء الطبيعيون معان مجردة لا حقيقة لها ، كالزمان والمكان مثلا والنسبة والكيفية بنوعها — الكيفية الأولى والثانية — والحركة والتغير والسلة والفعل والذات وما يسمونه « الشيء في ذاته » : هذه كلها معان لا تلبث — إذا تناولها العقل بالنقد والتحليل — أن يظهر تناقضها الذاتي ؛ ومن هنا صح تطبيقها على ظواهر الحقيقة لا على « الحقيقة » نفسها ، لأن الحقيقة منسجمة خالية من التناقض . على أن الظواهر الخارجية يجب ألا تعتبر مجرد أوهام باطلة — ولو أن برادلي أحيانا يصفها بهذا الوصف — بل يجب أن نزلها منزلتها من الحقيقة .

ولكن كيف تدرك « الحقيقة » أو كيف يدرك « المطلق The absolute ؟ » أما « برادلي » فيرى أن الطريق المؤدية إلى إدراك « الحقيقة » — ولو أنه في نهايته إدراك جد قاصر — إنما هي « التجربة

المباشرة» ، أو على أقل تقدير هي التجربة المباشرة في درجة عالية من درجاتها ؛ فإن « المطلق » روح جامع لكل الإدراكات الجزئية ولكل الظواهر ومكمل لها . وإدراك « المطلق » — أو الإدراك المطلق — يظهر فيه . لكن في مستوى أرق وعلى شكل أم وأكل ، ذلك الشعور المباشر ، وهو الشعور بوحدة العقل المدرك ووجود الشيء المدرك . وهذا الشعور من خصائص الإدراك الإنساني المباشر .

ويلزم مما تقدم أن « الحقيقة » إدراك عقلي واحد ؛ وأن الإدراك يحتوي الحقيقة بتمامها ؛ « وأن لا وجود ولا حقيقة يخرجان عن دائرة مانسمية عادة « بالسالم النفسى » ؛ وأن الوجدان والفكر والإرادة (أو أية طائفة تدخل تحتها الظواهر النفسية) هي وحدها مادة الوجود ؛ وأن ليس وراء هذه المادة مادة بالقليل أو بالقوة . أما الروح فهي وحدة الكثرة تلك الوحدة التي ينمى فيها كل ظواهر التعدد . ويلزم منه أيضا أنه لا توجد حقيقة — بل لا يمكن أن توجد حقيقة — وراء الروح ؛ وأنه بقدر ما يكون في الشيء من الروحية يكون فيه من الحقيقة .

ويظهر أن « برادلى » يخالف « جرين » في عقيدته في الله . لأن « جرين » يستند أن الله ذاتا مشخّصة ، في حين يعد برادلى « المطلق » (الله) منزها عن كل معنى من معاني الشخصية التي هي معاني التشبيه . زد على ذلك أن « برادلى » ينكر نسبة الخير لله ، كما ينكر الرأى (الذى اعتنقه كل من كنت وجرين) القائل بأن الخلود القاتى أو الشخصى أمر تفترضه الحياة الخلقية افتراضا ، أو أنه معنى مستلزم من مفهومها . ولكن

برادلى وجرين يتفقان فى أنهما ينفكران تطور « المطلق » . فإن المطلق لا تاريخ له فى ذاته وإن كان يجمع فى نفسه من التواريخ ما لا يدخل تحت حصر .

(٦) بوزنكيت^(١) B. Bosanquet ١٨٤٨ — ١٩٢٣

لعل أعظم شيء اشتهر به « بوزنكيت » فى تاريخ الفلسفة للثالية البريطانية هو انتصاره للنظرية الفلسفية القائلة بأن الفكر هو البرزخ الذى يوصل الإنسان إلى « الحقيقة » للطلقة ؛ فإن « برادلى » قد بالغ فى تصوير ما يقع فيه الفكر من التناقض عند ما يلجأ إلى طريقة التجريد ، أما « بوزنكيت » فيقول إن من الخطأ فى تصور للاهية الحقيقية للفكر أن نعتقد أن معناه تحصيل للمعاني الكلية المجردة فى الذهن ؛ وهو خطأ أدى بطبيعته إلى فهم الوجود فهماً خاطئاً ناقصاً . فالفكر فى أرق مظاهره وحدة منتظمة ، وليس معنى مجرداً . وبالفكر نستعين على إدراك معنى النظام فى الكون ؛ فهو يحاول إدراك « الحقيقة » لا عن طريق الكليات للجردة ، أى المثل العقلية الصرفة التى تعبر عن المعاني المشتركة بين الأشياء من غير نظر إلى ما بينها من العلاقات ؛ بل يتصور « الحقيقة » على أنها كل ، أو مجموع أو نظام مترابط الأجزاء . بعبارة أخرى إن الكلى

(١) برنارد بوزنكيت : فيلسوف إنكليزى : وله فى نورمبرلند وتعلم فى أ كسفورد وتلمذ لبعض أئمة زمنه فى الفلسفة أمثال ت ه جرين : كان متأثراً بفلسفة هيجل شأن كثير من مواطنيه الذين انتصروا للفلسفة للثالية ، ولكنه كان كثير التأثير أيضاً بالفيلسوف لطره . كتب بوزنكيت فى فروع كثيرة من الفلسفة لا سيما للنطق والأخلاق وما بهد الطبيعة (للقرجم)

الذى به يحاول العقل إدراك « الحقيقة » إنما هو كلى ذاتى ^(١) ، لا كلى
معنوى . والكلى الذاتى عند « بوزنكيت » هو فكرة الكل أو النظام
لا المعنى الكلى

فإذا فهمنا الفكر على هذا النحو أفتيناه مرشداً حكماً ، لا يوفقنا في
التناقض والمظاهر الوهمية الكاذبة ، بل يهدينا إلى صميم « الحقيقة »
ذاتها . لا ، بل الفكر هو تجلٍ الحقيقة لذاتها ؛ فإن الفكر والحقيقة
متضايقان مرتبطان ، بمعنى أن الفكر دائماً إثبات شيء ما للحقيقة ،
والحقيقة دائماً هي « الكل » الذى يسمى الفكر إلى إثبات وجوده

أما التقابل الذى يراه الناس عادة بين الفكر — أو المنطق — وبين
الوجدان ، فيعده « بوزنكيت » من أكبر ضروب السخف ومن الآراء
الواهمة السطحية ؛ فإن ما نشعر به من وجدان عميق أو من جاذبية حادة
إزاء فكرة من الأفكار الجليلة ، أو شخصية من شخصيات رواية عظيمة
أو نحو عمل فنى بديع ، إنما يقاس بما لهذه الأشياء من حظ من الحقيقة ،
وما لأصولها ومصادرها من اتصال بالحقيقة . ثم إن هذا يقاس بعد ذلك
بما يتجلى في هذه الأشياء من ترابط منطقي ، أى بما فيها من انسجام مع
الكل الذى هي جزء منه

هذا ، و « للكل » أو « الكلى الذاتى » أثر فى تجاربنا جميعها ،

(١) يريد بالكلى الذاتى تصور العقل لكل أو نظام مركب من أجزاء ولا يقصد
به كلياً من الكليات — أى معنى عاماً مشتركاً بين أفراد حقيقة واحدة أو حقائق
مختلفة ، و « الكلى الذاتى » اصطلاح يظهر أن بوزنكيت أول واضح له وفيه من
الوضوح ما فيه ، والأولى ترجمته إلى « فكرة الكل » (للترجم)

ولكنه أثر ضئيل لا يشعر به . ويظهر ذلك الأثر بالفعل ونشعر به في تفكيرنا المنطقي ؛ لأن « الكل » هو المستوى الذى نقيس به التفكير ، أعنى التفكير الذى يحركه فى نفوسنا ميلنا الطبيعى إلى البحث وراء الصواب والحق . وفى التفكير للمنطق تظهر فكرة النظام التى هى روح « الكل » أو روح « الكلى الذاتى » : أو بعبارة أخرى ، روح « الفردية » التى هى المحور الذى يدور حوله تفكيرنا . ومن خصائص الأحوال النفسية الراقية عند الإنسان أن فيها يتكشف انسجام الأشياء ووحدةها ؛ أى التركيب النظامى للعالم ، أعنى « المطلق » . وفى هذه الأحوال « نسمع دقات قلب المطلق » كما يقول « بوزنكيت » ، أى تكون على اتصال مباشر به ، إذ المطلق هو غاية اجتراح العقل والطبيعة

والعقل والطبيعة متضايقان ؛ إذ الطبيعة هى ما يتجلى للعقل ، والعقل هو ما يدرك الطبيعة أو يفسرها . ويختتم بوزنكيت فلسفته بقوله : فى « المطلق » تجتمع كل خبراتنا الجزئية وتتحول صورها ، وتتألف منها وحدة تامة كاملة ، أو كل* كامل منتظم ، لكل شئ فيه صلة محكمة بغيره من الأشياء ؛ وإذا كان « الكل » على ما وصفنا من الإحكام والكمال فلنا أن نصف « المطلق » بأنه غائى وأنه يتحرك من تلقاء نفسه نحو تحقيق غايته

(٧) فيكونت هولدين^(١) Viscount Holdane ١٨٥٧ — ١٩٢٨

كان فى صميم فلسفته من أتباع مذهب « هيغل » أو من أتباع

(١) ريتشارد بيردون هولدين : فيلسوف وفأوقى بريطانى ولد فى اسكتلندة

«الذهب المثالي المطلق» ، ولو أنه كان غير راض عن كلمة «ايدالزم» (للذهب المثالي) . وقد كان يعتقد أن النقطة التي يمكن لأى فيلسوف أن يبدأ منها دون غيرها هي «الخبرة» (experience) ، وأن الخبرة تكشف لنا دائماً عن نظام معقول ، أو نظام مثالى أوسع في محيطه وأعم في صفاته من «الخبرة» ذاتها ، ولكنه نظام باطنى فى «الخبرة» وأساس لها . ويطلق «هولدين» على ذلك النظام المثالى المعروف اسم المعرفة ، وليس المراد «بالمعرفة» هنا الأشياء التى هى موضوع خبرتنا ؛ ولا مجرد عملية يستعين العقل بها على إيجاد علاقات ونسب خارجية بين ذوات الوجودات وبين نفسه ؛ فإن صفات الأشياء ليست بحال من الأحوال غنية عن المعرفة ولا عن خصائصها وفعالها ؛ إذ الوجود يتضمن دائماً أن الشيء الموجود له «معنى» أو «مفهوم» أو أنه معلوم بوجه ما . وما لا معنى له لا وجود له .

نعم للمعرفة درجات مختلفة وأطوار مختلفة . واختلاف درجاتها إنما هو بمقدار ما فيها من التجريد الذى نصل إليه عن طريق مشاهدة الجزئيات والتفاصيل فى الحقائق الخارجية . وكل نوع ، أو كل درجة من درجات المعرفة ، له نوع أو درجة من درجات الحقيقة يقع عليه ^(١) . فعلوم الطبيعة

وتعلم فى أكاديمية أدنبرة وفى جامعى أدنبرة وجنتين حيث درس الفلسفة على لوطزه . حل عدة مناصب خطيرة فى الحكومة البريطانية فى أثناء الحرب العظمى وكانت له خدمات جليلة بها . وقد قصر همه بعد الحرب على الاشتغال بالفلسفة والتأليف فيها ، وفلسفته هيكلية فى ترعها العامة ولكنها مصبوغة بالروح العلمية الحديثة (الترجم)

(١) يقبى بنى المعنى تنصب أرسطو للعلوم على أساس تجمرد موضوعاتها أو

والحياة والنفس مثلاً تمثل درجات متفاوتة من التجريد؛ فهي لهذا تمثل درجات مختلفة من المعرفة ومن الحقيقة . ولكن درجات كل من المعرفة والحقيقة لها منزلتها من النظام العام للمعرفة الإنسانية، وفيه تظهر العلاقات للتبادلة بين الاثنين . فالحقيقة هي « الكل » أو المجموع، ولكن تصور العقول الجزئية الإنسانية، وما جرت به عاداتها من التفرقة بين العقل للدرك والأمور (أى بين الذات والموضوع) من العقبات التى تحول دون إدراك ذلك « الكل » فى كليته على الوجه الأكمل .

فالعالم الكامل إذن هو العلم التام الشامل : الذى تمامه وشموله من ذاته : والذى فيه تنمحي كل تفرقة بين العالم والمعلوم — الذات المدركة والموضوع للدرك — وبين الكلى والجزئى . وهو بهذا المعنى يخالف « الخبرة » لأن « الخبرة » تجمع فى نفسها كل العناصر المختلفة التى يمكن تمييزها فيها؛ أى أن العلم ليس مجرد إدراك العلاقات والنسب بين الأشياء بل هو شيء أكثر من ذلك؛ هو هيئة منتظمة من المعرفة الذاتية لا تفرقة فيها بين العالم والمعلوم .

وقد ظهر إذن أن فرض وجود هذا النوع « من المعرفة المشالية » أو المثل الأعلى للمعرفة التى تختل كل « خبرة » من خبراتنا، أساس لا بد منه فى فهمنا للعالم؛ لأن المعرفة لو فسرت بهذا المعنى الواسع،

== عدم تجردها من المادة، فالعلم الألهى علم تلم التجريد، وعلم الرياضة نصف تجريدى، وعلم الطبيعة ليس مجرداً أصلاً؛ وذلك لأن موضوع الأول ليس فى مادة مطلقاً، وموضوع الثانى فى مادة فى الواقع ومتجرد عن المادة فى العقل، وموضوع الثالث غير متجرد عن المادة أصلاً (للترجم)

ولو روعي فيها ذلك الكمال المثالي السابق الذكر ، لما كانت أساساً للحقيقة فحسب ، بل لما غايرت « الحقيقة » في شيء . بعبارة أخرى ، ليست المعرفة حادثة من الحوادث ، إلى جانب الحوادث الأخرى التي تقع في الكون ، بل هي الكون بأسره الذي يحتوي جميع ما يقع من الحوادث .

(٨) رافيسون موليان^(١) Ravaisson Mollien ١٨١٣ — ١٩٠٠

كان رافيسون موليان من الذين أخذوا بنصيب وافر في إحياء الفلسفة المستندة إلى فكرة « التفاعلية الروحية » وإصلاحها : تلك الفلسفة التي وضع أسسها في فرنسا « مين دي بيران » (١٧٦٦ — ١٨٢٤) ؛ والتي كانت قد ركبت ريجها زمناً طويلاً من بعده لإغفال الفلاسفة أمرها . ويعتقد رافيسون أن « الطبيعة » في جوهرها روح أو فاعلية روحية ، وأن التفاعلية الروحية ليست مجرد وظيفة أو صفة من صفات الكون ؛ بل هي الكون بعبارة . فإن « أن تفعل » معناه « أن تكون » . « وأن تكون » معناه « أن تفعل » . والفكر هو هذا الفعل الروحي ، لأن الإرادة (التي بها يتبين الفعل واتجاهه) . والفكر (التي به تتمثل صورة الفعل) شيء واحد أو عمل واحد . وغاية الفكر التأليف بين العناصر المختلفة التي

(١) فيلسوف وعالم آثار فرنسي ، ولد في نامور في أكتوبر سنة ١٨١٣ ، وتعلّم في لشبّخ في جامعة ميونخ . وكان أستاذاً للفلسفة في جامعة رن ومن للنائب التي شغلها أيضاً منصب مدير قسم الآثار في متحف اللوفر (للترجم)

تدخل إلى (خبراتنا) ، وإبراز هذه (الخبرات) في صورة ملتزمة الأجزاء لها وحدة معنوية خاصة . والمعرفة في أخص صفاتها كالقن ، لأن المعرفة وليدة الفكر وقدرته على الإبداع والتركيب . فالعلم بحقيقة الكون إذن ، من غير استمانة (بمقولات روحية) ، ضرب من الحال . ألا ترى إلى علوم الحياة قد اضطرت — كما بين ذلك برنارد (١٨١٣ — ١٨٧٨) إلى دراسة كل عضو من أعضاء الكائن الحي على أنه جزء منه ، ولم تدرس هذه الأعضاء في عزلة عن مجموع الكائن . ما معنى هذا إلا أن هذه العلوم قد افترضت مبدأ الثابتة ولم تستطع أن تمضي في دراستها بدونه ؟ وليست العلوم الطبيعية بأسعد حظا من العلوم الحيوية ، فإنها لا تختلف عنها اختلافا جوهريا من هذه الناحية ؛ وذلك لأن ظواهر الكائنات غير العضوية ، أو غير الحسية ، تختلف في الدرجة ، (أى في القوة والضعف ، أو الزيادة والنقص) لا في النوع ، عن ظواهر الكائنات الحية أو الشاعرة ، فالسكون مثلا الذي هو صفة من أخص صفات الكائن غير الحي إنما هو ضرب من ضروب العادة ، أو قل هو فساد وضعف في الإرادة ، ولا يقدر على تكوين المادة سوى الأرواح

ويحتم رافيسون موليان فلسفته بقوله إن الجزء المادي من الكون نتاج ثانوي لله ، توحد عن انتشار الروح الإلهية وانقسامها ، فإن الله هو للبدا الأول للنظام والانسجام في الكون ؛ وقد خلق الله المادة بكل ما فيها من صفات النقص لكي تنبت الحياة فيها انبعاثا جديدا تستعيد به كمالها ، فإن الكمال دائما يفترض وجود النقص

(٩) رينوفيه^(١) C. Renovier ١٨١٥ — ١٩٠٣

حاول رينوفيه أن يمزج المذهب القلبي المعروف بمذهب الواقع أو (المذهب الوضعي) بالمذهب الآخر المعروف (بالمذهب المثالي) مستعيناً في ذلك المزج بمذهب ثالث هو (مذهب الظواهر) ذلك أنه كان يرى أن ظواهر الأشياء وحدها هي كل ما لنا سبيل إلى معرفته ، أو إدراكه إدراكاً مباشراً ، وأنها وحدها المادة التي نعتمد عليها في هذه المعرفة . ولظواهر عند رينوفيه ناحيتان : الناحية الأولى من حيث ما تظهر لنا ، والثانية من حيث ما هي مظاهر لشيء من الأشياء . فن الخطأ أن نزل إحدى هاتين الناحيتين عن الأخرى ، أو نعتبرها مستقلة عنها ؛ أي من الخطأ أن نعتبر ظواهر الأشياء كما لو كانت حقائق مستقلة في ذاتها ، غنية عن العقل للدرك لها ، أي غنية عن ظهورها أمام شخص ما يدركها في « خبرة » من خبراته . هذا بالفعل ما قال به الواقعيون ، وعليه انبنى فساد مذهبهم . ومن الخطأ أيضاً أن نعتبر الظواهر كما لو كانت هي و (الخبرة) شيئاً واحداً ، من غير ما إشارة إلى موضوع من الموضوعات (شيء من الأشياء) كأنها ليست مظاهر للأشياء . وهذا بالفعل ما قال به المثاليون وعليه انبنى فساد مذهبهم . فيجدد بنا إذن أن نعتبر الظواهر في وحدتها

(١) شارلي برنارد رينوفيه : فيلسوف فرنسي : بنى فلسفته على أساسين : كرامته لكل شيء يقال إنه لا يمكن معرفته ، واعتاده على ما يصل إليه بأدراكه الشخصي ، ولذلك يلم بمذهب كنت في جلته وينكر ما يسمى « بالعلم » في ذاته « كما ينكر الروح و « المطلق » وما أشبه ذلك : وهو يفضل الألحاد على أي مذهب من مذاهب اللؤمة يصور الله كما تصوره الأديان . (للترجم)

أو في جعلها — أى مجرد بنا أن ننظر إلى ناحيتها على سواء . ولو فهمنا الظواهر بهذا المعنى لحق لنا القول بأن منها يتكون « الوجود » ولأصبحنا ولا حاجة بنا إلى الكلام عن الشيء في نفسه (أو الشيء بالذات الذى يقول به الواقعيون) ، أو الكلام عن أى ذات مدرجة مستقلة في وجودها عن الخبرات التى تربطها بالظواهر (كما يقول للثاليون أو العقليون)

ومثل هذا رأى لا يجعل الوجود مجرد أمر عقلى بحث ، وليد العقل الإنسانى المتغير المتقلب ؛ لأن الظواهر الكونية لها قوانينها — أو بعبارة أخرى إن بينها من الروابط والنسب للطرده للتبادلة ما يكسبها صفى الدوام والنظام . فالظواهر كلها مثلاً تخضع لبعض المبادئ الأولى ، أو للقولات التى هى النسبة والعدد والآين (المكان) ولتى (الزمان) والكيف والصيرورة والعلية والفانية والفردية . ثم هى تخضع من ناحية أخرى لقوانين الخاصة المختلفة الأنواع التى تستنبطها العلوم الجزئية

غير أن (رينوفيه) قال بعد ذلك فى بعض كتبه المتأخرة بوجود أشياء أرقى فى درجة تركيبها ، وأبعد عن أن تكون مجرد مجموعات منتظمة من الظواهر . وهذه هى الكائنات الروحية التى أطلق عليها لينتزاز اسم القدرات الروحية : وهاك نص عبارة رينوفيه : « إذا ظهرت الحرية فى كائن ما . فإن هذا الكائن ، مهما تعددت صلاته وعلاقاته بالكائنات الأخرى ، يصل بفضل ما فيه من هذه الحرية إلى درجة راقية من الوجود . القادى ، أو الوجود الفردى ، لا يضارعه فيها مضارع . فإكان قبل يمكن تمييزه من غيره فحسب ، يصبح الآن منفصلاً مستقلاً ؛ وما كان

بالأسس نفساً غصب ، يصبح اليوم نفساً قائمة بذاتها ، أو ذاتاً ،
أو جوهرًا... أو فرداً . وأرق الأنواع في القرية هو الإنسان أو الشخصية
الإنسانية . زد على ذلك أننا يجب ألا نقصر همنا على العلم بالقوليات
والقوانين الجزئية إن كانت غابتنا أن ندرك الوجود في جلته على وجه
أنم وأشمل . فيجب مثلاً أن نفترض صدق قانون التناقض ، كما يجب
أن نحتمى في مبدأ حرية الاعتقاد تحت تأثير ما توحى به إلى كل منا
شخصيته الكاملة . وقد كان « رينوفيه » يعتقد أن بين الإنسان والعالم
نوعاً من الانسجام بفضل العالم يخضع العالم لمطالب الإنسان الخلقية

ويظهر مما تقدم أنه ربما كان الأولى بنا أن نعدّ فلسفة « رينوفيه »
ضرباً من ضروب الفلسفة للتالية النقدية أو المذهب الروحي الندي
(الذي هو مذهب لينتز) ، من أن ندخلها تحت المذهب (المثالي المطلق)
وآلا فصله — في مختصر كهذا — عن أمثاله من الفلاسفة الفرنسيين
المثاليين الذين ذكرناهم — أعني « رافيسون » و « لاشلييه »

(١٠) روليه J. Lachelier ١٨٣٢ — ١٩١٨

بدأ لاشلييه الفلسفة النقدية التي وضع أساسها الفيلسوف كنت ،

(١) جول لاشلييه فيلسوف فرنسي ولد ومات في (فونتبلو) . من أكبر
المحدثين آراء في الفلسفة الفرنسية وأستاذ كبار الفلاسفة الفرنسيين في العصر الحاضر .
وأم هتة في مذهبه بحث الشروط التي يجب توفرها لكي تحكم بوجود العالم كما يظهر
لنا في إدراكنا له : أي باعتباره موضوعاً لتفكيرنا . ألف في المنطق وعلم النفس وفلسفة
ما بعد الطبيعة وله في كل منها آراء خاصة (المترجم)

وهى الفلسفة القائلة بأن العالم المحسوس ويفسرون ما فيه من النظام أو الترتيب بواسطة طائفة من الصور العقلية والمقولات ، وأن القوانين الطبيعية التى يستنبطها هؤلاء العلماء إنما كانت صادقة على الإطلاق لأنها يجب أن تتفق وطبيعة العقل الإنسانى الذى هى وليدته .

ولكن بينما يفترض « كنت » أن العقل الإنسانى يستخدم بعض صوره ومقولاته ويطبقها على ما يصل إليه من الإحساسات التى هى مادة قُفْل مستقلة فى وجودها عنه ، يقول لاشلييه إن العقل يخلق العالم المحسوس برمته خلقاً ، وإنه لا وجود لحقائق مستقلة عنه يلزمه أن يتكيف بها . بعبارة أخرى يعتقد لاشلييه أن العقل وحده هو الحقيقة التى ليس وراءها حقيقة ،

نم ، إن العالم المحسوس قد يبدو لكل إنسان أنه غنى من الحس ، ولكن يرجع السرفى ذلك إلى أن العالم المحسوس موضوع لادراك عقل شاعر ، وذلك العقل هو الذى يعطى العالم صفة العينية أو الشيئية عند ما يتخذه موضوعاً لتفكيره : وهذا يمنع من اعتبار العالم مجرد حالات نفسية ناشئة عن الإدراك الحسى . فالعقل إذن هو الذى يعطى الظواهر الطبيعية والعقلية عييتها وذاتيتها ، لأنه يؤلف منها حقائق منتظمة ، فيحول بذلك دون عدها أموراً نفسية اعتبارية . أما الفكر فيدلك على حقيقة وجود عالم لا يفسره سوى الفكر نفسه . ويدل وجود الحساسية على أن الفكر شىء أكثر من مجرد العقل ، فإن الفكر — بواسطة فعل الإرادة — يعطى بعض الأشياء كالزمان والمكان صفات الأمور المحسوسة . والحقيقة أن لاشلييه يفرق بين ثلاث درجات من الفكر : الفكر فى درجته الأولى ؛

وهو على محض ينظر إلى الأشياء كما لو كانت خاضعة لقوانين عليّة آليّة ؛ والفكر في درجته الثانية يتخذ الجزئيات موضوعاً له ويبرزها إلى عالم الحس في مكان ما ويفترض وجودها ، مستعينا في ذلك بفعل الإرادة . وهذه الجزئيات صور (لتلك الماعى العقلية المجردة) تحبها وتضبطها فكرة الناية . والفكر في درجته الثالثة حر طليق مدرك لذاته . ويذكر لاشليه بعد ذلك صله مراحل الفكر الثلاثة بالعلم والفن والدين ؛ فالعلم يمثل الفكر في درجته الأولى ، والفن يمثل في درجته الثانية ، والدين يمثل في درجته الثالثة . غير أن لاشليه لم يقصد بذلك أن درجات الفكر تمثل ثلاث مراحل متعاقبة بتماماً زمانياً ، بل قصد أنها ثلاث نواح أو ثلاثة وجوه للفكر واقعة في زمان واحد : أى أن الوجود « ليس في بادئ أمره ضرورة عياء ، ثم يصبح إرادة خاضعة على الدوام لهذه الضرورة ، ثم يصير في نهاية أمره حراً طليقاً يشمر بالضرورة بوجود الحالتين السابقتين : ولكنه حرية كله من حيث إنه موجد لنفسه ، وإرادة كله من حيث إنه شئ حقيقى ذاتى ، وضرورة كله من حيث إنه عقل مدرك لنفسه »

والله في نظر لاشليه هو العقل الكلى : والدين هو شعور الفرد بانتقاره إلى ذلك العقل الكلى

(١١) كروس^(١) B. Croce ولد سنة ١٨٦٦

يعد « كروس » في طليمة الفلاسفة المثلثين في إيطاليا في العصر

(١) بندو كروس : فيلسوف إيطالى جمع للمال بالعلم بالفلسفة العلم بالأدب والتاريخ =

الحاضر ، وتتفرع فلسفته في « الروح » عن نظرية أوغسطين وديكارت ، وهي النظرية القائلة بأن أكثر ما نؤمن بوجوده من الأشياء حالاتنا العقلية الشعورية . وهو يعتقد — كما يعتقد المثاليون من الألمان — أنه لا حاجة بنا إلى افتراض حقيقة أخرى غير هذه الحالات . ولكن الحقيقة الروحية في نظره تحتوى أكثر مما يقع في محيط العقول الجزئية من التجارب ؛ لأنه يفترض — كما يفترض أصحاب اللذنب المثالي للطلق — وجود عقل كلّي إلى جانب العقول الجزئية ، أو روح عامة منبثة في العقول الجزئية جميعها . وهذه الروح ، بالرغم من تخطّئها سائر العقول الجزئية ، ليست بهذه العقول كلها مجتمعة .

ولكن بينما يعتقد هيجل وأتباعه أن أسلوبهم الفلسفي انحصار (المعروف بالأسلوب الحوارى Dialectic) الذى به يبحثون في طبيعة العقل الكلّي ، أسلوب منطقي بحث ليست له صبغة زمانية : (ولو أن هيجل نفسه لم يمكنه أن يتعاضى التعبير بما يفيد أن تفكير العقل الكلّي أيضاً واقع في الزمان) ، يقرر « كروس » في شيء من الجزم والوضوح ، أن الروح العالمية حركة واقعة في الزمان ، وأن الوجود والتاريخ الكونى شيء واحد (كما أن الوجود هو الفلسفة أيضاً ، إذ لا بد من اعتبارهما كذلك في مذهب فلسفى كهذا) . أما أنّ الوجود هو التاريخ الكونى فلاّنه دائماً المتغير ، دائماً الفعل ، دائماً الخلق . ولهذا يشبه « كروس » من هذه الناحية

== والفنون الجميلة ، وقد جاءت فلسفته صورة جامعة لهذه العناصر كلها ، وأخص فرع من فروع الفلسفة عرف به كروس فلسفة الروح التى يقسمها الى علم الجمال والنطق وما يسبه فلسفة السلوك (يعنى تلك الأخلاق والاقتصاد) (المترجم)

« برغسون » و « ويليم جيمس » لأنهم جميعاً ينكرون وجود « مطلق » لا يتحرك ولا يتغير ، أو بعبارة أخرى ينكرون وجود « عالم جامد » ، وُجِدَ كاملاً وسيظل إلى الأبد على كماله . ففي السكون حركة فعل تجول في دوائر لا مبدأ لها ولا نهاية ، غير أننا في قدرتنا أن نميز بين بعض وجوه تلك الحركة الروحية ومظاهرها أو عواملها ، وإن كنا لا نستطيع فصل أحد هذه المظاهر عن الآخر ؛ فيمكننا أولاً أن نميز بين الفعل الروحي في دائرته النظرية والفعل الروحي في دائرته العملية . بل يمكننا أن نفرق بين شيئين مختلفين في كل من هاتين الدائرتين ؛ ففي الدائرة النظرية يفرق « كروس » بين الإدراكات الدوقية والتصورات ، لأنه يعرف الإدراك الدوقى بأنه عملية بها يخلق العقل مادة التفكير ، ويقول إن أكل مثال له الإلهام الذى به يخلق الفنان مادة فنّه ، لأن عقل الفنان لا يستمد مادته من العالم الخارجى (كما يعتقد الناس عادة) بل هو يُبرزُ أو يخلق إدراكاته الدوقية خلقاً . ثم يأتى بعد ذلك الإدراك العقلى أو التفكير فيعمل في هذه الإدراكات الدوقية ويكشف ما بينها من نسب ، أو ما فيها من عناصر عامة مشتركة . والحقيقة أن الصور العقلية (الأفكار) باطنة في الإدراكات الدوقية ، وأن النوعين لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ؛ فإن الإدراكات الدوقية بدون الأفكار عمياء ؛ كما أن الأفكار بدون الإدراكات الدوقية جوفاء . ومع ذلك فلهصور العقلية أو الأفكار شأن خاص ، وهى أمور تشترك فيها العقول أو الأرواح جميعها ، وبها يحصل التناغم بين هذه العقول أو الأرواح . فعلى إذن عامة لأنها مظهر من مظاهر الروح الكلى

الذى يتخلل سائر العقول الجزئية الإنسانية

أما الموضوعات التى يتناولها التفكير النظرى فعلى على الدوام من خلق هذا التفكير ، بل الحقيقة أن عملية التفكير وموضوع التفكير والتمييز بين الاثنين ، كلها نواح مختلفة لشيء واحد هو الإدراك فى جلته . والتمييز بين العالم الملقى والعالم المادى الذى يبدو لنا كأنما يتكوّن من أعيان مستقلة فى وجودها ، إنما هو من فعل العقل لا غير ، أى من فعل عملية التجريد .

وتنحصر الناحية العملية من فعل الروح بالضرورة فى الإرادة ، لأن الأنفال الطبيعية لا وجود لها فى عالم روحى . والناحية العملية مفتقرة أبداً إلى الناحية النظرية لافتقار الإرادة إلى العلم . ويفرق كروس بين اتجاهين فى الحياة العملية ، اتجاه نحو تحصيل النافع ويسميه الفعل الاقتصادى ، واتجاه نحو تحصيل الخير ويسميه الفعل الأخلاقى . والاتجاه الأول اتجاه فردى أنانى ، والثانى اتجاه عام إيثارى . غير أن هذين الاتجاهين غير منفصلين كما أن العلم الذوقى والعلم النظرى غير منفصلين — بل يبران عن ناحيتين مختلفتين لشيء واحد ، بمعنى أن كل فعل من الأنفال أنانى إيثارى معاً

(١٢) جنتيل^(١) Gentile ولد سنة ١٨٧٥

يتخذ جنتيل التربية وسيلة إلى الوصول إلى فلسفته ، لأن التربية فى

(١) جيوفاني جنتيل : فيلسوف وسياسى إيطالى : درس الأدب والفلسفة فى =

نظرة عبارة عن تكوين لفرد ينتهى به إلى الفلسفة التى هى أرقى مرتبة من مراتب الشعور بالذات ، والشعور بالذات عنده هو الحقيقة التى ليس وراءها حقيقة ، وذلك لأننا لا نقول بوجود أى شئ على سبيل القطع سوى شعورنا بذواتنا ، ولأننا نجد فى ذلك الشعور الذاتى الفناء عندما نرجع إليه فى تفسير معنى الحقيقة ؛ فإن الحقيقة يكفى فى تصورها تصوراً كاملاً أن يقال عنها إنها ذلك الشعور الذاتى . أما الشعور الذاتى . أو الشعور بالذات فى اصطلاح « جنتل » فهو العقل أو الروح . والعقل فى مذهبه وحدة لها من الإحكام والارتباط أكثر مما لها فى نظر « كروس » الذى جعل للعقل أربع درجات مختلفة ، أو أربعة مظاهر لكل مظهر منها فعل خاص به كما سبق . ولهذا ينكر « جنتل » كل رأى يعتبر العقل أو الشعور مقسماً إلى مثل هذه الأقسام ، ويقرر أن للشعور وحدة شعورية كاملة . أما التمييز الذى لا مناص منه بين العاقل والمقول أى بين الذات المدركة والشئ المدرك — فليس من العقبات التى تمنع « جنتل » من الضى فى فلسفته ؛ فإن العاقل والمقول يجتمعان معاً فى العقل فى حالة شعوره بنفسه ، إذ العقل من هذه الحالة ذات مدركة فى الوقت الذى هو فيه موضوع مدرك ؛ أو عبارة أخرى هو عاقل فى الوقت الذى هو فيه مقول . وليس كل من العاقل والمقول فى هذه الحالة جزءاً من العقل ، بل العقل

== برمودين أستاذاً لفلسفة فى روما . وبعد جنتل من أكبر أنصار المذهب الفاشستى عين وزيراً للمعارف فى إيطاليا فى أوائل عهد السنيور موسولوى ، وكان من أكبر همه فى وزارته إصلاح نظام التعليم الدينى وحث المعلمين على دراسة النمو العقلى للأطفال لأن الناية من التربية عنده هى تكوين الشخصية (المترجم)

بأكله . ويلزم من هذا أن كل معلوم ، أو كل ما يتعلق العلم به هو والعقل الذى يدركه شئ واحد : أى أن كل معلوم يصبح — بتفكير العقل فيه — عقلاً أو شعوراً ، لأن العقل لا يتفكك أبداً عن المقول . « فكل موجود هو ما هو بفضل تفكير العقل فيه » ؛ وتفكير العقل فى أى شئ هو نفسه تفكيره فى ذاته وتحقيق لها . وكما أن كل عقل جزئى ، أو كل روح ، يشعر بذاته فى كل حالة يدرك فيها شيئاً من الأشياء : أى كما أن شعور العقل الجزئى بذاته داخل فى كل إدراك من إدراكات ذلك العقل ، كذلك العقل الكلى — أو الروح الكلى ، يدخل شعوره بذاته فى شعور كل عقل جزئى بذاته : أى أن المقول الجزئية حالات أو مظاهر للعقل الكلى الذى يخلق العالم ، والذى هو العالم نفسه .

وللإدراك^(١) (سواء أكان جزئياً أو عالمياً) — أى سواء أكان لعقل جزئى أم للعقل الكلى) ناحيتان : ناحية العقل للدرك — القات ، وناحية الشئ للدرك أو الموضوع . ولا تنفصل أبداً إحدى هاتين الناحيتين عن الأخرى انفصالاً حقيقياً ، وإن كان يمكن التمييز بينهما عقلاً

وأما ما يبحث فيه الفن فى نظر « جنتل » الإدراك من ناحيته العقلية ، وأما ما يبحث فيه الدين هو الإدراك من ناحيته الموضوعية ، أما الفلسفة فتبحث فى الناحيتين على السواء — أى أنها تبحث فى الشعور القاتى (شعور الإنسان بذاته) أو هى تبحث فى الوجود جميعه . وعلى هذا يعتبر

(١) أظن أن أوتنى ترجمة لكلمة « experience » كما يستعملها جنتل هى كلمة إدراك بدلا من كلمة خبرة أو اختبار أو تجربة . (الترجم)

« جنتل » الفلسفة صورة كاملة يجتمع فيها الفن والدين ولبتئان . فالفلسفة تعبر عن الوجود بتمامه — أو الواقع بتمامه — أو الروح . والفيلسوف لا يبحث عن الوجود أو يفكر في الوجود فحسب ، بل هو إلى حد ما يخلق خلقاً .

(١٣) رويس^(١) J. Royce ١٨٥٥ — ١٩١٦

يعد رويس أشهر فيلسوف أمريكي من أتباع المذهب المثالي . وتشبه فلسفته من بعض وجوهاً الفلسفة المثالية المطلقة التي قال بها « برادلي » بدأ رويس فلسفته بالنظر فيما يسميه بالمعاني الجزئية ، فقال إنها ليست مجرد صور ذهنية في العقل ، بل إن كل فكرة تتضمن ، بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية ، نوعاً من الفعل ؛ أي أن كل فكرة تتضمن غاية من الغايات . والفكرة عنده معنيان^(٢) ، معنى ظاهر وآخر باطن . فمعناها الباطن هو الغاية التي تحققها الفكرة ، ومعناها الظاهر هو دلالتها على شيء .

(١) فيلسوف أمريكي : درس الفلسفة على « ليطرزه » كما درس على « وليم جيس » وشارلس بيرس . كان أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفارد سنة ١٨٩٢ ، وكان واسع الاطلاع طالماً وأديباً وفيلسوفاً . وقد ألف في علوم مختلفة منها الرياضة (من ناحية اتصالها بالنطق) ، وفي علم النفس والأخلاق والاجتماع وتاريخ الأدب والنقد الأدبي والفلسفة . وتشبه فلسفته في كثير من نواحيها فلسفة برادلي ، لأن الاثنين من المدرسة « المثالية » ؛ كما يشبه برادلي أيضاً في غموض تفكيره والتواء معانيه واستعماله كثيراً من الاصطلاحات الفلسفية في غير مفاهيمها المتعارفة (المترجم)

(٢) وما غير المفهوم والمصدق الذين يحكم عنهما المناطقة ، إذ المفهوم دلالة اللفظ على معناه ، أو الصفات التي يتألف منها معناه ، والمصدق الأدلة لفظ على الأفراد التي يصدق عليها اللفظ (المترجم)

خارج عنها . غير أن ذلك الشيء الذى يدل عليه المعنى الظاهر للفكرة ليس حقيقة ذاتية مستقلة عن إدراك العقل لها : ولهذا يقول « رويس » إنه لكي يرتبط للدلول الخاص للفكرة بالفكرة نفسها ، يلزم أن يكون بينهما عنصر مشترك . ويستنتج من هذا أن حقيقة أى شيء تدل عليها فكرة من الأفكار هي تحقيق للمعنى الباطن الذى تنطوى عليه تلك الفكرة ، ويلزم منه أيضا أن تحقيق الغاية التى ينطوى عليها باطن فكرة من الأفكار — أى تحقيقها فى إدراك من الإدراكات — يكون فى نظر « رويس » حقيقة الشيء الذى هو موضوع هذه الفكرة . أما أن الغاية من الشيء قد تحققت بالفعل أو لم تتحقق فأمر يرجع فيه إلى الفكرة ذاتها ، لأن الفكرة بهذا المعنى — تحصل فى نفسها الغاية المقصودة منها ، كما تحمل فى نفسها إرادتها .

وقد انتهى هذا الأسلوب من البحث « برويس » إلى القول بأن الفكر حياة شعورية ، وأن فى هذه الحياة أفكارا ، وأن كل فكرة منها ترمى إلى غاية ، وأن الغايات التى ترمى الأفكار إلى تحقيقها تتحقق بالفعل ، أو « تتجسم » فى الأشياء الخارجية التى تدل عليها الأفكار . فالوجود «معناه الظهور فى العالم الخارجى بما يعبر عن المعنى الباطن الكامل الذى تتضمنه وحدة فكرية منظمة » ، لأن الحقيقة بمعناها الكامل يجب أن تتحقق فيها معانى الأفكار جميعها . ولهذا يلزم أن نفترض أن للمعاني الجزئية (الأفكار المتناهية) داخلية فى هذه الوحدة الفكرية المنتظمة الكاملة وأن الغايات التى ترمى إليها هذه الأفكار مندرجة تحت غاية واحدة :

جامعة لما كلها — تلك الغاية التي لا يحققها سوى الوجود بأسره .
ويحتوى الشعور الكلى (أو الإدراك الكلى)^(١) (Absolute experience) أيضاً الشيء الكثير مما لا وجود له في الحالات العقلية الجزئية ، ولكن « رويس » لم يقصد من هذا أن أفراد الإنسان (العقول الإنسانية الجزئية) غارقة أو مندمجة في « المطلق » (العقل الكلى) لأنه يقول إن كل عقل إنسانى يحفظ بذاتيته بشكل ما ، أى أن كل إنسان — في نفسه — مظهر من مظاهر الإرادة المطلقة ، أو الإلهية : أو هو صوت يعبر عن معنى من معانى هذه الإرادة : وبذلك يكون كل فرد من أفراد الإنسان جزءاً خاصاً من « الكل » الذى لا يضارعه في الوجود مضارع .
كذلك لم يبطل « رويس » معنى الزمان من حيث علاقته بالمطلق (العقل الكلى) بأن استماض عنه معنى الأزلية الذى يختلف كل الاختلاف من معنى الزمان . نعم قد استعمل كلمة الأزلية ، ولكنه قال إن الأزلية هي إدراك « المطلق » لزمان بأسره دفعة واحدة في آن واحد ، كما يدرك الإنسان النغمة للموسيقية العامة إدراكاً آنياً بعد سماعه طائفة متتالية من النغمات .

وتستمرى فلسفة رويس الأخلاقية نظر الباحث فيها بوجه خاص ،

(١) تستعمل كلمة « experience » (خبرة) في علم النفس بمعنى الشعور أو أى حال من حالات الشعور واقعة في الزمان — ولكن يبنى الفلاسفة الحديثين لاسيما برادلى ورويس يستعملونها في معنى غامض كل الغموض ويحددون المعنى الأصلى للكلمة كل الأناسد : فهم يتكلمون مثلاً عن Absolute experience (الخبرة المطلقة) ، ويقصدون بذلك حالة عقلية خارجة عن حدود الزمان ، وكان الأولى بهم أن يستعملوا كلمة العقل أو كلمة الإدراك بدلاً من كلمة « الخبرة » (المترجم)

وذلك لما تعتمد عليه من أساس جديد لم يُسبق إليه ، وهو « الإخلاص
لمبدأ الإخلاص » . أما الإخلاص فيعنى به تقاضى المرء فى خدمة مبدأ
من المبادئ يعتبره فوق الاعتبار النفسى ؛ فإن كان إخلاصه لهذا المبدأ
لا يحول بينه وبين احترامه لغيره من الناس الذين يخلصون أيضاً لمبادئهم ؛
بل على العكس يدفعه إلى العمل معهم وموازرتهم كلها وجدت روح
الإخلاص إلى نفسه سبيلا . فإنه يكون قد أخلاص ، لا لمبدئه الخاص
فحسب ، بل لمبدأ الإخلاص من حيث هو . هذا هو « الإخلاص لمبدأ
الإخلاص » الذى يرجو رويس أن يذيع وينتشر فتتحقق بذروعه
واقتشاره « الجامعة الإنسانية الكبرى » ويحول بفضل كل شقاق وعداوة
بين الأمم .

(١٤) هكنج W. E Hocking ولد سنة ١٨٣٢

لم ينته هُكنج بعد من مذهبه الفلسفى الذى يعنفه بأنه مذهب
« تصوفى واقعى » بل لا يزال جادا فى تهذيبه . ويحتوى هذا المذهب ،
إلى جانب ما وصفه به المؤلف من أنه تصوفى وواقعى ، عناصر أخرى
مستمدة من الفلسفة المثالية والفلسفة الطبيعية والفلسفة العملية ؛ بل ربما
كان العنصر المثالى أكثر هذه العناصر غلبة عليه . وما يشير إلى ذلك
عبارة « هكنج » نفسه ؛ تلك العبارة التى يقول فيها : « إن الفلسفة المثالية
جوهر الفلسفة وروحها أكثر منها أسلوبا خاصا من أساليب التفكير
الفلسفى » .

وربما كان من أهم أجزاء فلسفة «هكتنج» رأيه في الإدراك الحسى وقوله إنه حلقة الاتصال بين النفوس البشرية الكثيرة . وأن بواسطته نعرف غيرنا من النفوس البشرية الأخرى معرفة مباشرة ، لا ، بل نعرف الله : جلست ذات يوم أنظر إلى صديق لى مفكراً فى العزلة التى بيننا ، وقلت فى نفسى يا ترى لم خُلقنا بحيث لا أرى منك أيها الصديق عند ما أنظر إليك إلا حجاباً يستر عني ، فلا أستطيع أن أراك « نفسك » أبداً ! أليس حجابك هذا سوى جزء متحرك من ذلك الحجاب الذى يختفى وراءه عالمى ؟ هاأنذا كذلك حجابُك ، فكل منا ينظر إلى أخيه من وراء حجاب . ليتنى أستطيع أن ينفذ عقى ، ولو لحظة ، إلى عقلك فنلتقى دون أن يحول بيننا حائل ! وبيننا أنا كذلك ألقى فى روعى ما وقع منى موقع الصاعقة ، وكأنتى أدركت معنى العزلة فى قرارة نفسى فشمرت كأثما أصابعى شئ من المس ، إذ أدركت أتنى بالقمل متغلغل فى « نفسك » أيها الصديق ، فإنك تدرك كل هذه الأشياء التى حولى ، وهى ملكُك . فإذا لمسناها أو حركتها أحدثت تتهراً فى نفسك ؛ وإذا نظرتُ إليها رأيتُ منها ما ترى أنت ، وأدركتُ نفسَ إدراكك . أين أنت إذن ؟ لأنك لست شيئاً مختصاً وراء هاتين الميئين اللتين أراهما فى رأسك ، ولا أنت فى داخل ذلك الدماغ تحاول فى ظلامه الخالك أن تتصل بعلياءه الكيميائية ، فإننى لا أدرى من هذه العمليات شيئاً فى نفسى ، ولن أدرى من أمرها شيئاً ، لأننى لا أعيش وراء حجابى . بل الحجاب هو الذى ورائى ... وأنت أمام ذلك الحجاب أيضاً ؛ فهذا العالم الذى أعيش فيه ملك لنفسى ،

وأنا جزء من ذلك العالم الذى ندركه معا . فأننا لذلك لا أتدر أن أتصور
وَصَلَة أَحَقَّ ولا أبلغ فى النفس أثرًا من أن نلتقى فتشاطر الذاتية — لا عن
طريق ما فى أعماق نفوسنا مما لا يمكن التعبير عنه من الخواطر غسب ،
بل عن طريق ما بيننا من الإدراك المشترك أيضاً ، بحيث لا نلتقى من
وراء حجاب ، بل بأن تكون معى بكل ما فىك من شعور ، وبأن
تحتوى فى نفسك وتحتوى كل ما هو ملكٌ لى . هذه هى الحقيقة ، فلن
أنزع مرة أخرى بعد ما شاهدتها إلى مذهب « الجواهر الروحية القردة »
(اللونا دزم) بأساليب من التفكير النظرى قد ضلت هذا الطريق للمستقيم .
يقول هكنج بعد ذلك إن الأشياء التى نعلمها علماء مباشراً هى
إدراكنا الحسية ، وإن « شيئية » الشيء هى ما توطأ عليه الناس .
فمعرفة الانسان بشيئية الطبيعة يفترض أنه يعرف فى الوقت ذاته أن نفساً
أخرى ، واحدة على الأقل ، أو أن عقلاً آخر يدرك ما يدركه هو ؛ وهكذا
ينتهى الأمر بنا إلى افتراض عقل غير بشرى يعطى الطبيعة « شيئيتها » ،
لأن النفس الانسانية ذاتها مفتقرة إلى الطبيعة ، فلا تكون الطبيعة
مفتقرة إليها . وهذا « العقل الآخر » الذى نرتقى إليه فى نهاية الأمر
هو بالضرورة الله الذى أحاط بكل شيء علماً ، والذى يعطى « الشيئية »
لكل علم حتى علمنا بنهرنا من الناس .

والواقع أن « هكنج » يعتبر العالم كله نفساً واحدة حيث يقول : « إن
كلية النفس تشبه بوجه خاص إلى وحدة الحياة العقلية فى العالم ، وإن
معانى الأشياء جميعها تنظمها إرادة واحدة » . أما الدليل القاطع على أن

العالم كله نفس واحدة فلا سبيل إليه إلا الإدراك المباشر ، وفي هذا يقول « هكنج » : « إن النفوس البشرية تعلم أنها ليست في العالم وحدها : وهذا أول علم ذوقى وضرورى نطمه » غير أن النفس العالمية لا حَدَّ لعمقها ولا نهاية لما تحتويه من الأمرار .

والحياة الإنسانية في نظر « هكنج » توافقه بطبيعتها إلى معرفة الحقيقة ، والحقيقة عالم فيه من ضروب الكمال ما لا حَدَّ له . والنفس الإنسانية تُشعرُ الزمان ماضيه ومستقبله ، وهى حرة طليقة ، حياتها المثل العليا ، وتدرك من بين الأشياء التى بالقوة ما سيكون منها بالفعل . ولكن ليست هذه الصفات للنفس الإنسانية بغيرتها ، فإن حريتها وخلودها يحصلان لها بالكسب . وبهذا المعنى يقرر كل إنسان مصيره بنفسه .

الفصل السادس

مذهب التعدد الروحي

أو الكثرة الروحية في إنجلترا وروسيا

(١٥) **أبوتل بلفور** ^(١) The Eral of Balfour ١٨٤٨ — ١٩٣٠

يظهر أن « الأول بلفور » كان من أنصار المذهب الفلسفي المعروف بمذهب الشك ؛ غير أن انتصاره لمذهب الشك الفلسفي لم يكن في الحقيقة إلا انتصاراً للعقيدة الدينية ، أو على الأقل انتصاراً لوجهة نظر روحية . وقد قضى « بلفور » الشطر الأول من حياته في جو مغمم بالنزاع بين الفلسفة والدين ، ذلك النزاع الذي كان نتيجة تابعة لمذهب دارون ، فكان للاعتقاد السائد في ذلك الوقت — وهو أن التعاليم العلمية لا تحتل الشك — أثر في نفسه . ولكنه ظهر له بعد ذلك أن أدلة العلم (كما

(١) هو آرثر جيمس أول بلفور سياسي وفيلسوف إنجليزي ولد في ولاية سنة ١٨٤٨ وتخرج في جامعة كيرديج . تقلب في كثير من الوظائف الحكومية والسياسية وأخذ بنصيب وافر من سياسة حكومته في الحرب العظمى وكان من أكبر الدافعين عن مبدأ حرية التجارة . وعرف عنه فيما يخص بالعرق الأدنى وعده بأن ترد إنجلترا لليهود وطنهم القديم : فلسطين . ولم تحل مشاغله السياسية بينه وبين الانشغال بالبيئات الطبية والفلسفية ، فقد ترأس على عدد كبير من الهيئات العلمية الراقية في وطنه وكان آخر حياته الرئيس الأعلى لجامعة الفديعة : كيرديج (وللترجم)

يشرحها « ميل » في كتابه في المنطق) ليست بأعين من أدلة الدين ،
فهدم بالشك أسس المعلوم لينتصر لأسس الدين ، وقال إن العقيدتين
الأساسيتين (الدين والعلم) اللتين يسترشد بهما الإنسان في حياته ، يجب
النظر فيهما باعتبارهما مؤسستين على أساسين مختلفين ، وإن مواطن
الخلافاً بين الاثنين ينبغي ألا تؤوّل في غير صالح الدين أكثر منها في
غير صالح العلم . ولكن « بلقور » — كما هو ظاهر من كتاباته الأخيرة
— لم يفتح بهذه التفرقة بين العلم والدين ، ولم يرق في نظره أنهما قد اتفقا
على أن يختلفا ، فحاول ما استطاع التوفيق بينهما ، وكان من رأيه أن العلم
ذاته لن ينبج من شك هادم لكيانه إلا بافراض وجود الله واعتباره
أصلاً يصدر عنه كل معرفة .

ولما قابل « بلقور » تحرره من الشك بتحرر « ديكارت » قال :
« إن ديكارت علّق الاعتقاد في العلم على الاعتقاد في الله . أما أنا فأعاق
الاعتقاد في الله على الاعتقاد في العلم » ، فالحقيقة أن « بلقور » لم يكن
شاكاً في العلم لأنه قد اعترف بصحة الأحكام التي تصدر من « الذوق
النفطري » وبصحة العلم وقال إنها حق ، أو على الأقل سائران في
طريقهما إلى الحقيقة . ولكنه من ناحية أخرى يوقن بأنه لا وسيلة لتبرير
مثل هذه الاعتقادات إلا بصيغتها بصبغة دينية ؛ وحجته في ذلك أن العلم
— في صريح الرأي — مستند إلى الحس ، ولكنه يختم كلامه بقوله :
ولكن الأشياء للْحَسَّة تختلف في الواقع اختلافاً عظيماً مما يظهر لنا في
الحس ؛ فإن العلم يُرجع عالم الحس وما فيه من مادة غزيرة واختلاف

في العناصر إلى مركبات مؤلفة من « الكثرونات » و « بروتونات » لا يقع عليها الحس . فنتأج العلم إذن تناقض مادته الحسية . ومن ناحية أخرى ، تعتبر نظرية التطور القوى والاستعدادات الإنسانية آلات ظهرت في الإنسان في سبيل تنازع البقاء ، وقد لا تصلح هذه القوى في معالجة المسائل النظرية البحتة التي ليس لها قيمة في تنازع البقاء ، ولكننا مع كل ذلك نجد أن اعتقاداتنا الصادرة عن ذوقنا الفطري (Common sense) أحكام ضرورية لا مفر منها ، وأن العلماء والشاكرين جميعا يدركون الأشياء على نحو ما يدركها غيرهم ، ويفترضون كما يفترض غيرهم وجود علاقات عليّة بين الأشياء إلى غير ذلك . لهذا يرى « بلفور » أن لا أساس للاعتقاد في صحة ما ندركه بحواسنا وما نصل إليه من النظريات والفروض ؛ إلا أن نفترض أن للعرفة الإنسانية بكل أنواعها وحى من الله الذي يهdy العقل إلى أممى ما يصل إليه من النتائج ، تلك النتائج التي تربى بكثير على ما يتطلبه مجرد البقاء ، ولكنها في الوقت نفسه طامل ضرورى في تطور الإنسان ورفيه .

فإذا انتقلنا « بلفور » إلى الناحية الاخلاقية من فلسفته أقيناه . ينكر الرأى القائل بأن ما فى الإنسان من أرقى درجات الإخلاص ، وأعمق مراتب الحب ، وأنبل ضروب التضحية ، كلها نتأج خلقها فيه محاولته التوفيق بين مطالبه ومطالب البيئة التي يعيش فيها ، بل وجدناه يقول : « إن عملية الانتخاب الطبيعي يجب أن تعتبر الأداة الحقيقية التي تتحقق بها النمايات ، لا مجرد شىء يشبه هذه الأداة وأن

الأخلاق يجب أن تستمد مبادئها الأساسية من أصل إلهي ، وأن تجد في ذلك الأصل الإلهي غايتها وكلها « كذلك الحال في القيم التي يقاس بها الجمال ، فإننا « إذا رجعنا بالقد كرى إلى تلك اللحظات النادرة التي آثار شيء من الأشياء الجميلة فيها وجداننا ، فلم يملك علينا مشاعرنا غصب ، بل ارتقى بنا إلى مشاهدة عالم فوق طور الحس البدني أو النظر العقلي ... وجدنا واجباً علينا أن نعتقد أن ثمة جلالاً لا يمتريه التغير ، لا حدّاً لبهائمه وروعته ، يتلأأ ضوءه على الدوام لموجود ما ؛ جلالاً لا نرى منه في الطبيعة ولا في الفن إلا طيف خيال عاجل ، ووميضاً أشبه بوميض البرق يراه كل منا بحسب وجهة نظره الخاصة .

وهكذا نرى أن طرائق البحث الثلاث تلتقي في نقطة واحدة في فلسفة « بلفور » لتبين أن كل كمال في الطبيعة الإنسانية ، سواء ما اتصل منه بالعلم ، أو بالخير ، أو بالجمال — لكي تكون له قيمته الحقيقية — مفتقر إلى الله في قوامه ، وأن الله مع الحق والخير والجمال ، يسير العالم بحكمته في طريق التطور ، وأنه تعالى منبع الإلهام الذي هو عامل قوى في تقدم العلم ، ونمو الحب ، ولذة تقدير الجمال .

(١٦) ج . وورد^(١) J. Ward ١٨٤٣ — ١٩٢٥

يقض « وورد » مع السابقين والمعاصرين من فلاسفة « للذهب

(١) جيمس وورد فيلسوف إنجليزي وعالم فسي كبير ؛ نال حظاً من الثقافة الإنجليزية والألمانية وكان في آخر حياته أستاذ الفلسفة بجامعة كمبرج التي تخرج فيها : متأثر بفلسفة ليبنتز ولطز .
(المترجم)

لثالث « في نظريتهم القائلة بأن « الإدراك »^(١) بالفعل « لا يتضمن شيئين هما المادة والعقل ، بل يتضمن ذاتاً عاقلة وموضوعاً معقولاً . وعلى هذا فالإدراك أثنيتية في وحدة ؛ وهو رأى لا يتناقى مع مذهب « الوحدة الروحية » الذى تعتبر فيه وحدة الطبيعة جزءاً متبها لوحدة الإدراك . ولكن « وورد » يخالف غيره من الثالثيين فى أنه يرفض أن يحمل « المطلق » قطعة البدء فى فلسفته ؛ ويفضل أن يبدأ بفرض وجود أكثر من حقيقة واحدة . ثم عمضى فى سبيله ليرى إلى أين ينتهى به هذا القرض الذى تغلب عليه الناحية التجريبية أكثر من الناحية العقلية النظرية . لهذا بدأ « وورد » بفرض وجود عدد لا نهاية له من الكائنات الروحية المختلفة للراتب ؛ فبعضها مثلاً أرق بكثير من العقول البشرية ، وبعضها أدنى ، ولكنها كلها متفقة فى أمر واحد هو المحافظة على كيانها وتحقيق ماهياتها . وقد استند « وورد » فى قوله إن كل الكائنات روحية وإن كلا منها فرد مستقل فيه خاصية النزوع ، إلى مبدأ الدوام أو الاتصال ؛ أى للبدأ القائل بعدم وجود الطفرة فى الطبيعة . فلا بد إذن أن تكون هذه الكائنات الروحية النزوعية ، او الجواهر القردة ، متصفة بصفة التلقائية ؛ أى لا بد أن تصدر عنها أفعالها من تلقاء نفسها — بمعنى أنها لا يمكن أن تستبر من أول أمرها خاضعة لقوانين آلية بحتة . وربما كان خير تفسير لما فى الكون من القوانين الطبيعية وما فى الطبيعة من ظواهر

(١) هنا أجدنى مرة أخرى مضطراً إلى ترجمة كلمة experience بكلمة إدراك لأنها أقوى فى الصبر عن معنى « وورد » وغيره من الفلاسفة الثالثيين من كلمة « خبرة » أو « اختبار » أو « تجربة » (لترجم)

الميكانيكية أن تُفسّر على أنها أفعال طبيعية تلقائية تحولت إلى عادات منتظمة . لا ، بل قد تظهر لنا أكثر انتظاماً واطراداً مما هي عليه في الواقع لو أننا اختبارناها بطرق إحصائية . زد على ذلك أن اشتراك هذه الجواهر الروحية في العمل ، والطريقة التي بها تلتئم وتنظم ، وسيلتان من وسائل التطور ، لأن اتحادها وتركيبها بمثابة الخلق الجديد الذي هو أشبه شيء بظهور النغمة الموسيقية العامة عن نغمات جزئية فردية يتلو بعضها بعضاً على نظام خاص ؛ أو هو أشبه بظهور مستوى معين من الثقافة عند ما تلتئم جماعة من الجماعات ويسود فيها نوع خاص من النظام . وما على الإنسان — لكي يدرك الغاية التي يؤدي إليها ذلك النوع من التطور — إلا أن يتصور « الدرجة القصوى التي تصل إليها أمة سادت فيها روح الديمقراطية وحب الجماعة وتحملي فيها التضامن من بين أفرادها ، وانحى الشقاق والتنافر ، وأصبح يعمل فيها الجميع يداً واحدة على تحقيق غاية واحدة » .

بهذه الطريقة يعتقد « وورد » أنه — من غير التجاء إلى الغلو في التفكير النظري — قد نجح في شرح حقيقة العالم على أساس أنه مؤلف من « كثرة روحية » أو « جواهر روحية فردية » مستقلة في وجودها وفي أصل نشأتها ، ولكها على الدوام في فعل وانفعال كل منها مع الآخر أي أن العالم كما يقول « وورد » نفسه : « كثرة وجودية ، ولكنه بمعنى من المعاني وحدة كونية » ؛ غير أن « وورد » قد شعر أن فلسفته هذه « تستند إلى مبرر خارج عنها » ، ولذلك رجع إلى القول بالالوهية يتخذ

منه تكلية لمذهبه في الكثرة الروحية^(١) . نعم هو ينكر ما يعتقد الناس عادة في مسألة الخلق ، ولكنه يعتقد أن الله سبحانه وتعالى حافظ للعالم بمعنى من المعاني ، وأن حفظه للعالم ؛ إنما هو بوضعه على الدوام حدوداً لنفسه في فعله فيه . وقد فطن « وورد » إلى أن الجزء المادي من فلسفته أدخل في البحث النظري من غيره من الأجزاء الأخرى ، لذلك اعتبر هذه المسألة مسألة اعتقاد كما فعل « كنت » وبنى الاعتقاد في وجود الله على أسس أخلاقية

(١٧) سورلي W. R. Sorley ولد سنة ١٨٥٥

وجه سورلي جل عنايته إلى الناحية الأخلاقية من الفلسفة بوجه خاص . وهو يعتبر أن « إدراك القيم » لا يقل عن إدراكنا الحسية من ناحية أن كلا منهما مادة لتجاربنا ، ولهذا لا يمكن إغفال القيم في أي مذهب فلسفي يحاول تفسير الحقيقة بأكملها . و « التجربة التقديرية »

(١) ولم يكن « جيمس وورد » أول من أحس بعدم كفاية مذهب « الجوهر الفرد » فاضطر إلى القول بالألوهية : أي إلى القول بوجود إله ينظم حركة الجواهر الفردة ويديرها بحيث تتلام أو تتنافر فيظهر عنهما ما يظهر من الطواهر والخواص ، قد سبق « وورد » إلى هذا من فلاسفة الإسلام الأشاعرة الذين أخذوا مذهب « الجزء الذي لا يجزأ » من ديوقريط الفيلسوف اليوناني وأضافوا إليه فكرة الألوهية . أما « لينتر » ، وهو زعيم مذهب « القرات الروحية » في العصر الحديث فكان أقرب إلى « ديوقريط » في نزعه لأنه لم يشعر بضرورة وجود إله إلى جانب القرات .

(المترجم)

(٢) وليم رتشي سورلي عالم إنجليزي . كان أستاذ علم الأخلاق في جامعة كمبرج إلى سنة ١٩٣٣ : أحس أبحاثه في الفلسفة الخلقية وفلسفة القيم بوجه عام .

(المترجم)

— كغيرها من التجارب الأخرى — حالة نفسية ؛ ولكن كل تجربة تشير من ناحية أخرى إلى شيء خارج عنها نسميه « موضوعاً » . وهذا يصدق على التجارب التقديرية كما يصدق على ذلك النوع من الإدراك الذى نسميه بالعلم أو المعرفة . وليس يغير من هذه الحقيقة شيئاً أن التجربة التقديرية تتضمن نوعاً من الشعور الوجدانى ومن الرغبة . بل قد يكون الموضوع الذى تشير إليه « التجربة التقديرية » وجداناً من الوجدانات أو رغبة من الرغبات يشعر بهما بعض الناس ويكون لهذه الوجدانات والرغبات من السينية أو الموضوعية فى نظر للدرك للقيم مثل ما لأعيان المحسوسات فى نظر من يدركها إدراكاً حسياً . فالقيم إذن أمور عينية أو موضوعية ، ولو أنها — أو بسبب أنها — صفات للعناية الشخصية . والأشخاص جزء من النظام الكونى العام ؛ وهم الذين يحملون القيم لأنها تتمثل فى حياتهم وأخلاقهم . نفيرة الرجل الخير لا تقل فى عينيتها أو موضوعيتها عن الرجل نفسه . فإذا اعترض معترض بأن الحياة الإنسانية كثيراً ما تكون مجرد جهاد فى تحقيق للثل العليا — التى هى القيم — لا فى تحقيقها بالفعل ، كان جوابنا أنه على فرض صحة هذا ، فإن للبإدى الأخلاقية التى تدفع بالناس إلى طالب للثل العليا ، حتى بعيدة النال منها ، لا تقل فى موضوعيتها عن القوانين الطبيعية . ثم تختلف للبإدى الأخلاقية عن القوانين الطبيعية فى نوع الموضوعات التى يصدقان عليها ، وفى طريقة تطبيق كل منهما ؛ فإن القوانين الطبيعية تنصب على الأشياء الواقعة فى الزمان والمكان ، وصدقها معناه أنها متحققة بالفعل . أما القيم فتنبص

على الحياة الشخصية ، وصدقها معناه أنها تدبر عن مثال من للثل العليا
يشعر الناس بأنه ينبغي تحقيقه . بعبارة أخرى من القوانين الطبيعية تتألف
الناحية العلوية من نظام الكون ، ومن للثل العليا (القيم) تتألف الناحية
الأخلاقية منه . فلا غنى في أى نظرية تحاول تفسير الكون ، عن النظر
في الناحيتين ومحاولة التوفيق بينهما .

وتتلخص النتيجة التى وصل إليها « سورلى » فى حل هذه المسألة فى
أن العالم يتألف من عقل أعلى هو الله الذى تستمد منه العقول الجزئية وكل
ما يحيط بها حقيقتها : وهو الخالق لكل للثل العليا (القيم) وهو جوهرها
والأصل الذى تصدر عنه ، ولكنه على استعداد لأن تشاطره العقول
الحرّة التى تقتصر فى وجودها إليه ، بأن تأخذ بمحط من هذه للثل العليا .

(١٨) تيلور ^(١) A. E. Taylor ولد سنة ١٨٦٩

يمتاز « تيلور » على الأخص بفلسفته الأخلاقية والدينية . وهو يرى
أن مهمة الفلسفة يكفى فيها أن يدرك الفيلسوف أن موضوع بحثه — سواء
أكان فى العلوم الطبيعية أم فى التاريخ أم فى الدين — إنما هو فى نهاية
الأمر حقيقة يسلم بوجودها ، لا حقيقة تفسر تفسيراً يكون من شأنه أن

(١) ألفرد إدوارد تيلور عالم إنجليزى معاصر ومن أكبر الثغاث فى العصر
الحاضر فى الفلسفة اليونانية القديمة ، لا سيما ما يتصل منها بأفلاطون وأرسطو . درس
الفلسفة واللغات القديمة فى جامعة أكسفورد ، وعالج تدريس هاتين المادتين فى معاهد
علمية كثيرة حتى عين أستاذاً للفلسفة فى جامعة أدنبره سنة ١٩٢٤ . له تأليف كثيرة
فى الفلسفة اليونانية القديمة وتاريخها وفى الأخلاق ومقالات فلسفية عديدة فى أمهات
المجلات الفلسفية ، ودوائر المعارف البريطانية . (المترجم)

يذهب بمعناها . بل الواقع أن « تيلور » يشك كل الشك في صحة أى مذهب فلسفى يحاول تفسير كل شئ من غير أن يترك سرّاً من الأسرار عن أصل الوجودات غامضاً لا يفسره .

أما فلسفته الخاصة فهى سعى إلى التوفيق بين المطالب الضرورية للتفكير العلمى ، وبين ما تطلبه الحياة الخلقية والدينية ، فإن الحياة الخلقية تفترض « الاختيار » والحرية فى الإنسان ، كما تفترض الإمكان الصرف فى الحوادث الطبيعية . وهذا فرض لا يناقض المبادئ العلمية ، لأن العلوم نفسها تسلم بمبدأ الإمكان الصرف فى الطبيعة . فلا ضرورة مثلاً تقضى بوجود وجود النظام الطبيعى القائم دون غيره . ويقول « تيلور » إنه ليس هناك من سبب يحملنا على افتراض أن متعلق الشعور الدينى أقل حقيقة من متعلق أى شعور إنسانى آخر . وحقيقة الشعور الدينى وحدها دليل على وجود متعلق ذلك الشعور . « إن الخير المحض (الله) والمستحق للعبادة على الإطلاق لم يدع قلبنا غفلاً من آية تدل عليه ؛ من أجل ذلك نشعر بالافتقار إلى معبود ما ؛ فنلتص عبادة الأشجار ، والأنهار ، والحيوان ، والجبابرة من الرجال ، والأصنام للصنوعة على مثال الإنسان ، ثم رقى آخر الأمر إلى عبادة معبود نجد فى عبادتنا إياه الطمأنينة والاستقرار ، لأن من استكمل شرائط الربوبية الحقبة يثبت عبده على عبادته ويحفظها عليه » . من هذا نرى أن مذهب « تيلور » صريح فى التأليه ، وجملة القول فيه أن « المبدأ الأول » الذى تستند إليه الوجودات جميعها حقيقة عليا واحدة ، منها يستمد كل ما عداها وجوده .

وأهم صفات هذه الحقيقة أن وجودها تام أو كامل في ذاته ، وأنها مستوفية شرائط كمال الربوبية . أما تصورهما فلا وسيلة أقرب إليه من تخيلها على مثال النفس الإنسانية في أرقى مراتب كمالها .

ثم إن « تييلور » يعتقد أن رقى النفس الإنسانية رقىاً أخلاقياً حقيقياً يقضى بافتراض وجود الزمان وجوداً حقيقياً ، وكذلك بافتراض وجود علة تصدر عنها الأعمال ، وإرادة حرة ، وذات أو شخصية متصلة الوجود . والحياة الخلقية في نظره حياة نزاع بين الحادث والتقديم ؛ فلا وجود لها في موجود قارئٍ على حالة واحدة ، ولا في موجود دائمٍ التغير ؛ بل في موجود يجمع بين الحالين في آن واحد ، وهي حياة جهاد حقيقى يبتدىء من الطبيعة وينتهى إلى ما هو فوق الطبيعة . أما الوصول إلى المقام الذى نسر فيه بنام وحدتنا الذاتية الكاملة ، فلا طريق إليه إلا أن نرى أن خيرنا الأعظم إنما هو فى الله الذى هو جماع الخيرات كلها وأصلها .

فالأخلاقية إذن — فى نظر « تييلور » — تتضمن شيئين : أولهما أنها تدل على وجود الله من حيث ما هو خير محض ، ومنبع تفيض عنه الخيرات كلها ، وثانيهما أنها تدل على خلود الإنسان الكامل الذى يحمل الغاية من حياته جنى ثمرة الخير . وبهذا ينتهى « تييلور » من فلسفته إلى المبحث الإلهى الذى لا شك منه ابتداءً . ونحن نتبين فى مذهب ثلاثة أصول دينية متمثلة بالله ، وهى :

أولاً — أن الله تعالى هو الخالق للكون والقادى ، أو المخلص لعباده ، والمطهر من الذنوب والآثام .

ثانياً — أنه الحب خلقه .

ثالثاً — أن الحياة الإلهية في جوهرها فصل اتصال من الذات إلى الذات (وهذا معنى العقيدة الأرثوذكسية للتثليث) .

ولم يقف « تييلور » عند هذا الحد ، بل جرؤ على أن تنبأ بمصير الحياة الإنسانية في الآخرة ، بعد الحياة الدنيا التي هي حياة بلاء واختبار ، فقال إن في الآخرة يقف التكوين الخلقى في الإنسان ، وتبقى الأعمال التي هي وليدة الأخلاق

(١٩) لعلي N. O. Lossky ولد سنة ١٨٧٠

يذهب هذا الفيلسوف الروسى في نظريته في المعرفة مذهب القوتيين (Intuitionists) ، وفي نظريته في الوجود مذهب الروحانيين . أما من الأولى فيقول إن أساس للمعرفة كلها هو الذوق للباشر فنحن ندرك أعيان الموجودات إدراكاً مباشراً من غير استعانة بوساطة صور ذهنية ؛ ولكن هذه الأعيان تتجاوز بعد ذلك الإدراك العقل المدرك لها ، أى أنها تتجاوز الشعور الذى يدركها إدراكاً ذوقياً ؛ فإن الإدراك الذوقى نفسه ليس يعلم ؛ لأن الأشياء ولو أنها تدخل إلى حياتنا العقلية كاملة مزودة بكل ما فيها من العلاقات والنسب التى تربط بعضها ببعض ، وتربطها بسائر العالم ، إلا أن العقل المدرك لها لا بد له من أن يستخدم قواه فى التمييز والتأليف بين أجزائها لكى يتمكن من تفسيرها تفسيراً صحيحاً . فلا يحصل العلم إلا بعد هذا الدور . غير أن العقل لا يخلق أعيان الموجودات

ولا يركبها ، كما أنه لا يخلق النسب التي بينها ، ولكن وظيفته قاصرة على تأويلها وتفسيرها . فمعرفةنا بالأشياء إذن إنما هي بمثابة المرآة تنعكس على صفحتها الحقائق السينية في الكون والنسب المنتظمة التي ترتبط بها تلك الحقائق .

وليست الرابطة بين العقل المدرك والأشياء المدركة إدراكاً ذوقياً نتيجة لأي تأثير على العقل أت من جانب الأعيان المدركة ، ولكنها ترجع إلى نسبة ثابتة بين الإثنين (العقل والأشياء المعقولة) تضمن بها المعرفة ؛ بل ربما يرجع هذا الارتباط إلى نوع من الانسجام المستقر في طبيعتهما ، أو إلى استمداد من الجانبين — العقول الشاعرة ، والأشياء التي تدركها ، أما فيما يتعلق بماهية المادة فيميل « لصكي » إلى الرأي القائل بأن للمادة (أو القدرات) حالات أو أحداث ناشئة عن عمليتي الجذب والدفع ، ولكنه يعتقد أن الظواهر مجال لقوى كامنة في جواهر كلها روحية ، وإن كانت الحياة الشعورية الكاملة لا وجود لها إلا في بعضها . فالظواهر الطبيعية إذن ليست ألبتة ميكانيكية بحتة ، ولكنها دائماً ظواهر « نفسية — طبيعية » معاً ، ويلزم من هذا أنها غائية ، وإن كانت الناية منها لا تدرك دائماً . ويتبع « لصكي » كلا من أرسطاطاليس ، ودريش (Driesch) في افتراض وجود « صورة » (entelechy)^(١) تفسر

(١) entelechy معناه في فلسفة أرسطو الفعل actuality أو الصورة — وكل موجود في ظنه له ناحيتان : ناحية الفعل التي بها الشيء ماهو وناحية القوة التي يمكن أن يصير بها الماهية شيئاً آخر . (لترجمه)

لنا خصائص الكائنات العضوية وأفعالها ، ولكنه لا يعتقد أن مبدأ الحياة قوة من القوى ، بل جوهر له قوة على الخلق تصدر عنه قوانينه ، لا كائنٌ يخضع للقوانين . والعالم كله في نظره على هذا النحو ؛ فإنه يقول إن العالم نظام أو كلٌّ مركب من أجزاء ، ولكنه كلٌّ سابق لأجزائه بحيث تظهر تلك الأجزاء وتبقى موجودة في داخل الكل . « وليست وحدة العالم المعقول وحدة وظيفية لمعان مجردة ؛ بل هي مجموعة من الموجودات ذات حياة أبدية » . ولكن هذا « الكل » المركب لا يمكن أن يقوم بذاته ؛ بل لا بد له من مبدأ أعلى منه يقوّمه . لهذا نرى أن القول بوحدة العالم قد دفع بلصكي إلى القول بوجود مبدأ فوق العالم ؛ أو بوجود « المطلق » الذي هو أصل لكثرة من الجواهر لها من الوحدة وشدة الارتباط ما ليس للوحدة المعقولة التي للعالم ، ولكنها مع ذلك تظل حرة مطلقاً الإرادة في أفعالها . بهذه الطريقة قد وجد « لصكي » أساساً فلسفياً للمذهب التألي ، أو للثالوجيا المسيحية في فلسفته التي يصفها بأنها مذهب مثالي واقعي يقول بالتركيب في السكون والتماثل بين أجزائه ، وهو على ما يظهر ، مذهب يتذبذب بين مذهب الكثرة الروحية ، والمذهب « المثالي للمطلق » .

الفصل السابع

مذهب التجريد الجديد

الفلسفة السكتية الجديدة وفلسفة الظواهر في ألمانيا

(٢٠) ليبمان^(١) O. Liebmann ١٨٤٠ - ١٩١٢

إلى « ليبمان » يرجع الفضل الأكبر في الحركة الفلسفية الألمانية التي اتخذ أهلها شعاراً لهم العبارة المشهورة « ارجعوا إلى كُنْت » والتي عُرِفَتْ من أجل هذا بالفلسفة « السكتية الجديدة »^(٢) . وقد حاول « ليبمان » أن يظهر أن كلا من نخت وشلنجر وهربارت وشوبنهاور وغيرهم قد أساءوا في الحقيقة تمثيل فلسفة كُنْت في مذاهبهم الفلسفية ، وحرّفوا وجهة نظره على الرغم من ادعائهم أنهم خلفاؤه ، فإنهم جعلوا ما يسميه

(١) أوتو ليبمان فيلسوف ألماني ولد في لوفنبرج بسيليزيا وتوفي فيينا سنة ١٩١٢ : كان أستاذاً للفلسفة في جامعة استراسبورج سنة ١٨٦٦ . وينا سنة ١٨٨٢ . انتصر للفلسفة السكتية وحاول إحياءها على أصولها الحقيقية وله مؤلفات كثيرة قيمة معظمها في الأخلاق وما بعد الطبيعة والفلسفة النقدية (المترجم)

(٢) وهي الحركة الفلسفية التي ابتدأت في ألمانيا حوالي سنة ١٨٦٠ ، وكان أول مسألة عالّجها الفلاسفة الألمان الذين قاموا بها مسألة « المعرفة » التي بحثوها على ضوء نظريات كنت ولكنهم سرعان ما تناولوا سائر فروع الفلسفة بالطريقة عينها . ومن أشهر الفلاسفة المؤسسين لهذه الحركة هلمهولتز وهرمان كوهن وبول فائورب لهلم وندلاند وهنريخ ركرت (المترجم)

كنت « بالشئ في ذاته » (أو « المطلق » الخ) محوراً تدور عليه فلسفتهم ، على حين أن فكرة « الشئ في ذاته » لم تلعب مثل هذا الدور في فلسفة كنت نفسه . بل إن كنت كان يعتبر المعرفة بكل أنواعها محصورة في دائرة العلاقات والنسب بين الأشياء وقاصرة عليها ، وأنها لا يمكنها الوصول إلى « الشئ في ذاته » أو « المطلق » . وقد وجه « ليبان » مثل هذا النقد إلى النزعات التجريبية والوضعية في الفلسفة ؛ فإن مادة الحس التي يعتبرها الوضعيون حقائق أولية لا نزاع فيها ، ليست أعياناً موضوعية بحثها وجود في العالم الخارجى ؛ بل إن العقل وما فيه من معان كلية يؤثر فيها ويطبعا بطابعه الخاص . فلا سبيل لنا إذن إلى معرفة مادة بحثه يقع عليها الحس ، ولا إلى معرفة عين من الأعيان ، ولا حقيقة من الحقائق ما دامت لا تتصل بتلك المعانى المقولة ؛ فهى بعيدة عن معرفتنا بعد « الشئ في ذاته » عنها . كما أنه لا وجود « لتجربة » بحثه بالمعنى الذى يستعمل فيه « ميل » هذه الكلمة ؛ فإن كل تجربة — أو كل معرفة تستند إلى التجربة — متأثرة ببعض المبادئ العقلية التى بواسطتها نحاول تفسير الظواهر الطبيعية . وقد ذكر « ليبان » أربعة من هذه المبادئ : وهى مبدأ الذاتية الحقيقية ، ومبدأ الاتصال في الوجود ، ومبدأ مطابقة القانون ، ومبدأ اتصال الحوادث . ومن هذه المبادئ الأربعة مجتمعة يتألف منطق الحقائق الذى لا بد لجميع الأبحاث العلمية من استخدامه باعتباره آلة منظمة وضابطة ، لا باعتباره قانوناً ثابتاً غير قابل للنقاش .

(٢١) كوهن^(١) H. Cohen ١٨٤٢ - ١٩١٨

كان « كوهن » في طليعة أصحاب الفلسفة « الكنتية الجديدة » ، وكان أول من شرح فلسفة كنت شرحاً مستفيضاً ، وتناولها بالنقد والتفسير معتبراً « طريقة التجريد » فيها أهم مميزاتها . ومن رأى « كوهن » أن من الضروري أن تبدأ النظريات التي تبحث في المعرفة بالعلوم المضبوطة المحدودة ، أي العلوم الرياضية ؛ فإن « كنت » كان يذكر دائماً العلم الذي امتاز به « نيوتن » ، وكان كلما أراد أن يسلك بالفلسفة في الطريق العلمية الآمنة ، فاس القيمة العلمية لبحثه الفلسفي بمقدار ما تضمنه من الرياضة . أما « كوهن » فيرى أن من وظيفة الفلسفة أن تختبر صحة الأفكار والمبادئ — أو شروط صحة الأفكار والمبادئ — التي تفترضها العلوم للمضبوطة ، أو علوم الرياضة التطبيقية ، حقائق أساسية لها . ولهذا وجه عنايته الخاصة لبحث المفاهيم الأولية في العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية الرياضية ، وبشكل أخص لبحث طريقة الكليات اللامتناهية في الصفر^(٢) . وقد حاول أن يبين أن فكرة الكمية اللامتناهية في

(١) هرمن كوهن : فيلسوف ألماني إسرائيلي ، ولد في كزنج في ٤ يونه سنة ١٨٤٢ ، وتوفي في برلين في ٤ أبريل سنة ١٩١٨ . يشبه ليهان في أنه من مؤسسي المدرسة الكنتية الجديدة ، وقد توسع في فلسفة كنت ، فوضع متاليته على أساس منطقي . اشتغل بجملة التدريس في جزء من حياته (للترجم)

(٢) infinitesimals : ويرفون للكبة اللامتناهية في الصفر في الرياضة بأنها الكمية التي تعتبر دائماً أصغر من أي كمية أخرى نضع لها قيمة معينة ، فهي لهذا السبب غير محددة للعدد .

الصفر — كما يستعملها نيوتن وليبنز هي في الواقع الأداة العقالية الأساسية في دراسة حقيقة الكون دراسة علمية . ويقول كوهن إن « الحقيقة » لا تعطى ألبتة مجردة . فلا يُعتر عليها في الإدراك الحسى ، ولا في الإدراك « القدوقى » ، ولكن العقل يولدها دائماً بطرق مختلفة . ووظيفة المنطق إنما هي البحث في هذه الطرق المختلفة التى بواسطتها يولد العقل الأشياء . ويظهر فضل كُنت في نظر « كوهن » في أنه كان أول من بحث في « منطق أصل الموجودات » عوضاً عن منطق للتقدمين الذى يبحث في أعيان وصور الموجودات يفترض وجودها بالفعل . وقد أخذ كوهن على عاتقه مهمة تنعيم هذا النوع من المنطق « منطق الأصل » لى يبين كيف يولد الفكر الموضوعات الحقيقية للعلوم الرياضية والطبيعية الرياضية فن وجه إذن ، يمكننا القول بأن « كوهن » أراد أن يفصل تعاليم « كُنت » فيما يسميه علم الجمال التجريدى ، وأن يبدأ بالمنطق التجريدى من غير التجاء إلى افتراض وجود مادة للحس ، معتبراً بذلك الفكر والحقيقة شيئاً واحداً . ومن هنا صح أن توصف فلسفة كوهن بأنها فلسفة (مثالية منطقية) .

(٢٢) ونرلباند^(١) W. Windelband ١٨٤٨ — ١٩١٥

حاول « ونرلباند » أن يبسط الفلسفة عن أن تنحيز إلى جهة واحدة

(١) ولهم ونرلباند . فيلسوف ألمانى من طبقة كوهن وليبان وغيرهما من مؤسسى « المدرسة الكتبية الجديدة » ، ومن آثاره في الفلسفة أيضاً أنه اعبر بحث =

دون غيرها بأن تبالغ في النية يبحث العلوم الطبيعية وتتغل الدراسات التاريخية التي تبحث في النواحي المختلفة للحضارة الإنسانية . وقد كان الفيلسوف « كُنت » قد شجع إلى حد ما ، الليل إلى هذا النوع من التحيز ، بأن اتخذ العلوم الرياضية ، والرياضية التطبيقية أساساً لنظريته في المعرفة ؛ وكان هذا العلم على عهد كُنت أخص الدراسات العلمية . أما التاريخ فكان يُدخل في حداد الأدبيات النسائية ، وكان القاعون عليه من طبقة الأدباء . غير أن الحال قد تحولت منذ زمن كُنت فأصبح التاريخ اليوم يدرس بطريقة موضوعية أو علمية ، كما أصبح علماً من العلوم التجريبية .

وربما كان اختلاف التاريخ عن العلوم مما يمين الباحث في دراسته للمسائل الفلسفية ، لأن العلوم دراسات لقوانين ، بمعنى أن أكبرهما كشف القوانين الطبيعية أو الاطرادات في وقوع الحوادث ؛ ولهذا كانت أحكامها أحكاماً عامة مجردة . وهي تبحث في الأنواع والأجناس لا في الأفراد من حيث هي أفراد ، بل من حيث أنها أمثلة لأنواعها . أما التاريخ فلم يصف الفرد ، بمعنى أن وظيفته البحث في الأفراد الإنسانية والحوادث التاريخية الفردية وجميع خصائصها . فعلنا إذن بتاريخ الأفراد والحوادث التاريخية الواقعة في الزمان أولى بنائنا وأحق من فعلنا بالقوانين العلمية العامة الخارجة عن حدود الزمان . لأن الأولى تعيننا

== للرفة من مباحث القيم ؛ وإنه رأى أنه علم يبحث لا في للرفة الإنسانية من حيث هي بل فيما ينبغي أن تكون عليه القوانين الصحيحة التي يتوصل بها إلى معرفة الحقيقة .
(للترجم)

على فهم معضلتنا الأساسية أكثر من الثانية . نعم قد يقال أحياناً إن المؤرخ في حاجة إلى الاستعانة بعلم النفس وهو علم طبيعي ، ولكن علم النفس الذى يحتاج إليه المؤرخ ليس علم النفس العلمى الذى تتألف قواعده من أحكام عامة مجردة ، بل العلم العلمى الذى يساعد على فهم الرجال بطريق الفراسة وعلى معرفة طبائعهم وسرأخلاقهم ؛ وليس هذا النوع من علم النفس « علماً » بل هو فن لا يمكن تعليمه ولا تعلمه .

فنحن إذن أخرج إلى معرفة ما هو خاص أو فردى ، فى دراستنا لميول الناس وتقديرهم لقيم الأشياء والأفعال ، منا إلى معرفة ما هو عام أو كلى ، فإن الوجدان تقل حدته مع التكرار . ولكن التاريخ لا يبحث فى الحوادث المنفردة الواقعة فى الزمان لحسب ؛ بل يبحث كذلك فى الحقائق الخالصة . نعم ، إن مهمته الأولى هى دراسة الأطوار المتتالية التى شهدتها الحضارة الإنسانية فى سبيل تطورها وتقدمها ، ولكنه من ناحية أخرى يُعنى بدراسة المثل العليا للثقافة الإنسانية . وهذه المثل يتألف منها مجتمعةً عالم من المثل الخالصة ؛ فإن الاعتقاد العام بسحتها يقتضى بالضرورة « وجود عقل كلى » . وتتحقق هذه القيم الخالصة ، المنطقية والخلقية والجمالية فى التاريخ عند ما يدب الشعور بها فى النفوس الإنسانية فننتخذها قوانين أو مبادئ تُرشدها فى سلوكها . ولا يقتضى اتباع هذه القوانين — أو هذه المثل العليا — مع القوانين الظاهرية للعقل فى شئ . فإن قوانين المثل العليا تؤثر فيما تأثيراً نفسياً عميقاً بمجرد إدراكنا لصدقها وقيمتها . ويصدق هذا القول أيضاً فى شعورنا بالتبعة أو المسئولية .

ومن هنا يتبين أن التربية — بما فيها تهذيب للمرء نفسه — أمر ممكن ،
لا على الرغم من القوانين الطبيعية ، بل بواسطتها .

والآن ننقل إلى مسألة الخلود ووجود الله . يتحدى وندلباند
« الأخلاقية » التي يدافع عنها « كُنت » في مذهبه الأخلاق ، ويقول :
هل من الأخلاقية أن يشر الإنسان بضرورة الثواب على القضيعة ؟ نعم
قد لا يدخر الإنسان وُسْعاً في أن يُحقّق الخير ؛ وبهذا يكتسب نوعاً من
الخلود ، لأنه بفعله هذا يشاطر في تحقيق بعض للثل العليا الدائمة ،
ولكن ليس هذا ما يعنيه الناس عادة بالخلود . على أن وجهة النظر
الحديثة التي تعتبر الروح وظيفة لا جوهراً ، لا تجعل هذا الخلود القردى
أمراً ممكناً ؛ كما أن الأخذ بنظرية « اللوازة بين النفس والجسم » ،
برؤيتها ، لا يدع أساساً للاعتقاد بإمكان خلود الروح بعد فناء البدن .
ويجد « وندلباند » من الصعوبة بمكان أن يوفق بين وجود الله ووجود
الشر في العالم ، كما يجد عالم الواقع ، وعالم للثل العليا الدائمة — أى ماهو
موجود بالفعل وما ينبغي أن يوجد — على طرفي نقيض ؛ لا على أنهم
في عزلة تامة الواحد عن الآخر ، فإن الأول يتطلع دائماً إلى الثاني ،
ولكن لأن عالم الواقع فيه — على ما يظهر — كثير مما يتعارض مع
روح للثل العليا أولاً لا يقيم لها وزناً ، ووجود عالمين من هذا القبيل
لا يتفق مع الاعتقاد بوجود الله — حتى ولو فهم الإنسان الألوهية
على أنها عالم للثل العليا الدائمة . ولكن « وندلباند » من ناحية أخرى
يرى أن الاعتقاد بوجود عالمين من هذا القبيل باعث يحرك الإنسان إلى

السمى والعمل . فإنه لو كان للوجود بالفعل كاملاً ، والكامل موجوداً بالفعل ، لما وجد الإنسان شيئاً يسعى إلى تحقيقه .

(٢٣) أَيْكِن^(١) R. Eucken ١٨٤٦ — ١٩٢٩

كان « أَيْكِن » من النعاة إلى فكرة الحياة الروحية وكان قد دعوته أثر كبير . وقد وضع في الدفاع عنها فلسفة يطلب عليها الصبغة اللاهوتية ، أو بالأحرى الصبغة المسيحية ، بالرغم من أنه كان ينكر بعض الأصول الهامة في العقيدة المسيحية ، وأعلى الحقائق فيخطر « أَيْكِن » حياة روحية أرواح حية فوق طور الطبيعة من جهة ، ولكنها من جهة أخرى تتخلل الطبيعة على هيئة تجعلها برزخاً موصلاً إليها . وليست هذه الحياة الروحية التي يتكلم عنها « أَيْكِن » شيئاً موجوداً بالفعل ، بل هي حركة دائمة متجهة بلا انقطاع نحو حياة روحية أعظم وأعمق . وربما يتاح للإنسان معرفة هذه الحياة بنوع من العلم الدقيق الصوفي ، بل إن في استطاعة الإنسان أن يكون عاملاً من العوامل في رقيها ؛ فإن كل إلهام على أو حق أو ديني أو ما شاكل ذلك ، نتيجة من نتائج اتصال الإنسان بهذه الحياة الروحية ودليل على أن له نصيباً منها . فالحق مثلاً ليس من خلق

(١) رودلف أَيْكِن : فيلسوف ألماني كان أستاذاً في جامعة برلين سنة ١٨٧١ ، ثم في جامعة ينا سنة ١٨٧٤ وبها استقر حتى آخر حياته . كان « أَيْكِن » أحد كبار المفكرين الذين ظهروا في الحركة التي أعقبت الحركة العلمية الطبيعية للمتطرفة التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وكان يعد نفسه مسيحياً على الرغم من عدم انتسابه لكنيسة من الكنائس . وقد صرف عنايته بنوع خاص إلى البحث في المسائل الأخلاقية والدينية .
(المترجم)

الإنسان ، بل هو من العالم الروحي الذي فيه يجده الإنسان . ولو لم يكن للحق هذا الأصل الروحي الذي يصدر عنه لما كان في استطاعتنا أن نُكَلِّل ذلك اليقين الذي نشعر به إزاء قوة الحق ولا تقايننا في طلبه ؛ فإن الحق مقياس للإنسان ، وليس الإنسان مقياساً للحق . ولحق في العالم الروحي حقيقة وقيمة مستقلتان عن الإنسان . وهناك دليل آخر على وجود الحياة الروحية : ذلك أن الناس كثيراً ما يفزعون في أوقات محنتهم وشدائدهم إلى ذلك العالم الروحي — أو إلى مملكة السماء . ولكن الأخذ بنصيب حقيق من العالم الروحي لا يقتصر على مجرد التأمل والتفكير ، بل يتطلب عملاً أخلاقياً صادقا . فإن الكمال الخلقى جوهر الروح ، والروح جامع للثل العليا . فلا يجوز إذن الخط من شأن الطبيعة ، فإن الطبيعة ، تنطوي على كثير من العقل ؛ يدل على ذلك ما لاظواهر الطبيعية من قوانين وما بينها من علاقات ونسب ، كما يدل عليه تطور الكائنات الطبيعية تطوراً مطرداً نحو الكمال ، بل الحقيقة أن العقل الإنساني نفسه وليد الطبيعة . ومع ذلك فالطبيعة تنقُص دون الوصول إلى الروح ؛ وليست — في أعلى مراتبها — سوى طور أوّل موصول إلى الحياة الروحية ، فإن الحياة الروحية ليست وليدة الطبيعة ، بل هي الأصل الذي تستند إليه الطبيعة ، والنهاية التي تسعى إليها . لهذا نجد « أيكن » — بالرغم من عظيم تقديره للعلوم وما أحرزته من انتصارات باهرة — يقول : إن التاريخ وما فيه من قصص عظماء الرجال — وليس العلم — هو الذي يُقَرِّبُنَا غاية القرب من ذلك العالم الروحي . ويزيد على ذلك بقوله :

إن المناهج العلمية التي تتخذ العقل رائداً لها — بعبارة أخرى مناهج البحث النظري — لا تكفي في تحصيل المعرفة بالعالم الروحي بالرغم من صلاحيتها للتوصل إلى معرفة الظواهر الطبيعية . فلا بد إذن للوصول إلى الفرض الأول من منهج آخر : وذلك هو الذي يسميه «أيكن» «بالطريقة النولوجية»^(١) ، وهو يعنى بها نوعاً من المعرفة الدوقية التصوفية التي بها تتغلغل الشخصية الإنسانية بأكملها (لا العقل وحده) في الحياة الروحية تظلاً بملك عليها مشاعرها وتمس به كل جارحة من جوارحها .

ويصف «أيكن» هذه الروح أو هذه الحياة الروحية أحياناً بلغة أصحاب مذهب «وحدة الوجود» ولكنه ، غالباً ما ينفثها بأوصاف ذاتية تنطبق على الله كما يتصوره المؤلفون .

وقف «أيكن» من الفلسفة والدين هذا الموقف ، وبه أراد أن يوقظ أهل عصره ويلفت أنظارهم إلى سطحية الثقافة المادية التي غلبت عليهم ، ويدفع بهم إلى السعى وراء حياة روحية أعمق وأعظم . فالحياة الإنسانية حياة وهم وغرور ، خلو من كل معنى وكل حقيقة ، إذا لم يتداركها الدين فيرقى بها إلى مستوى عالم آخر ، هو مستوى الحياة الروحية .

(١) للمنى المرقى لكلمة Noology علم العقل أو علم ظواهر العقل ، وذلك يطلقها بسنى الكتاب على علم النفس Psychology . ولكنها تشمل بمعنى اصطلاحى خاص قدلالة على فرع الفلسفة الذى يبحث فى الحقائق العقلية التى تدرك عن طريق البديهة والدوق ، يعاينها بالحقائق التى يصل إليها العقل بواسطة النظر والبرهان . أما العلم الذى يبحث فى هذا النوع الأخير من المعرفة فيسمى Dianiology ولكنها كلمة لم يجر بها الاستعمال (المترجم)

(٢٤) هـرل^(١) E. Husserl ولدت سنة ١٨٥٩

يسمى « هـيرل » زعيم الحركة الفلسفية المعروفة باسم « الفينومينولوجيا »^(٢) أو البحث في الظواهر . (ويجب أن نذكر بين الفينومينولوجيا والفينومينالزم : مذهب القائلين بالظواهر) . والبحث في ظواهر الأشياء أسلوب من أساليب البحث في المعرفة ، ويمكن الرجوع به إلى فلاسفة آخرين غير « هـرل » من فلاسفة القرن التاسع عشر وخاصة إلى برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) وميتنغر (ولد سنة ١٨٥٣) ؛

(١) إدموند هـرل : فيلسوف ألماني ولد في بروسن في إبريل سنة ١٨٥٩ ودرس الرياضيات والعلوم الطبيعية ثم الفلسفة وعين أستاذاً بجامعة هال سنة ١٩٠١ . وله كتاب في فلسفة الرياضيات وآخر في المنطق فتح بهما طريقاً جديدة في البحث في الفلسفة الحديثة ، ودافع في الأخير منهما عن وجهة نظره في علم المنطق الذي يعتبر قواعده أولية مجردة مستقلة عن قواعد علم النفس (المترجم)

(٢) Phenomenology : وللمنى الحرف في هذه الكلمة البحث في الظواهر ، وللمنى الاصطلاحي البحث الوصفي لطائفة من ظواهر الأشياء — مع مراعاة التطور التدريجي لها — بقطع النظر عن القوانين العامة التي تخضع لها هذه الظواهر ، وعن الحقائق التي هذه الظواهر ظواهر لها . بعبارة أخرى حصر الحقن في كل ما هو واقع في الزمان أو المكان أو في كليهما . أما الفينومينالزم Phenomenalism فتشمل بعينين مختلفتين : الأولى بمعنى النظرية القائلة بأن علمنا بالأشياء نأصله على معرفة ظواهرها دون حقائقها أي دون الأشياء ذاتها . الثانية بمعنى النظرية القائلة بأن كل ما نعلمه ظواهر ، وأن الظواهر هي كل شيء في الوجود . ومعنى الظاهرة في هذه النظرية الحقيقة للثلاثة أمام العقل ، إما مباشرة أو بطريق الاستنتاج ؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للكلام من « الأشياء في ذاتها » أي من وجود شيء لا علاقة له بالعقل . والفرق بين النظريتين أن الأولى لا تنكر الأشياء في ذاتها وإن كانت تنكر مقدورتنا على العلم بها . أما الثانية فتنكر الاثنين . والاصطلاحان غير شائعين في الفلسفة ، ويمكن ترجمة الأولى « يبحث ظواهر الأشياء » ؛ والثانية « بمنحى القائلين بالظواهر » (المترجم)

قد نبه « برنتانو » في كتابه « علم النفس التجريبي » الذى نشر سنة ١٨٧٤ إلى خاصية « الإشارة » التى للمعاملات العقلية (أو خاصة « دلالة » العمليات العقلية كما يسميها للدريسيون) ، فإن جميع العمليات العقلية تشير إلى موضوع ما ، سواء أكان ذلك الموضوع أمراً حقيقياً أم وهمياً ، وسواء أكانت العملية العقلية عملية إدراك حسي أم عملية تخيل أم حكم أم رغبة أم حب أم كراهية . فإنه يوجد على الدوام « شئ ما » نذكره أو نتخيله أو نحكم عليه الخ . وقد اتخذ « ميُننغ » هذه الفكرة أساساً لبحث « للوضوعات من حيث هى » (gegenstandstheorie) بقصد تحديد الصفات الأولية لهذه الموضوعات مع عدم النظر إلى الحالات النفسية التى هى موضوعات لها ، وبقطع النظر حتى عن وجود هذه الموضوعات نفسها . أما « بحث الظواهر » الذى قام به « هيرل » فليس فى الحقيقة سوى تكلة لهذا النهج من مناهج المعرفة بالأشياء ، وإن كان يمزجه فى نهاية الأمر بنظرية مثالية فى طبيعة الوجود .

ويتبنى « هيرل » فلسفته بالقول بأن « الشعور » أو « التجربة » أو « الحالة العقلية الإدراكية » بوجه خاص لها طرفان : طرف هو الذات وطرف هو الموضوع (أو العاقل والعقول) . بعبارة أخرى ، يوجد على الدوام شيان ، حركة عقلية ، وموضوع أو شئ تقع عليه هذه الحركة ، ورابطة ما تربط الإثنين . وللشعور مظاهر مختلفة ، أو عمليات وحركات من أنواع مختلفة (منها الإدراك الحسى والتفكير وتقدير قيم الأشياء إلى غير ذلك) ، وامة على موضوعات من أنواع مختلفة أيضاً (منها أعيان

الأشياء الموجودة في العالم الخارجي ، ومنها المقولات والقيم الخ ... وتطبق طريقة البحث « الفينومولوجي » بأن يحدس الإنسان جميع انتباهه في كل حركة أو عملية عقلية على حدة ، ويشاهد — بنوع من الشاهدة الباطنية — العملية العقلية وكل ما تحتويه من العناصر ، كما يشاهد موضوعها والرابطة بينها وبين الموضوع . (بمباراة أخرى يشاهد العاقل والمقول معاً) . وهذه حالة تختلف عن حالة الشعور العادية التي يكاد ينحصر الانتباه فيها في « الموضوع » الذي هو محل الشعور ، كما تختلف عن طريقة المشاهدة الباطنية للمستعملة في علم النفس ، وهي الطريقة التي يكاد ينحصر انتباه الشخص فيها في ذاته .

وقد كانت الطريقة « الفينومولوجية » ، في أول أمرها طريقة وصفية بحتة ، بتبدىء بالتحليل الدقيق من غير أن يسد المستعمل لها إلى وضع فروض أو نظريات من أى نوع ؛ بل كان النرض منها في الحقيقة القيام بالوظيفة الرئيسية للفلسفة النقدية على وجه أكل مما قامت به فلسفة « كُنت » . أما « هُمرل » فأراد أن تكون طريقته « تجريدية » ومتطرفة . ويظهر لناظر فيها لأول وهلة أنها طريقة فيلسوف « واتى » ؛ فإن « هُمرل » يقول مثلاً إن عيان الموجودات الطبيعية (وهي تختلف عن العمليات العقلية من حيث هي عمليات عقلية ، وتختلف عن المقولات الكلية) لا يمكن أن تدرك إلا إدراكاً جزئياً أو أنها تدرك على نحو ما يدرك الجسم للظهور ، ولهذا تظهر لنا دائماً كأن في ذاتها الحقيقية من صفات الشيئية أو العينية ما لا ندركه منها في تجربة من تجاربنا . ولكن

سرعان ما يتبين لنا أن « هسرل » أميل في الواقع إلى اللذهب للشالي ، وأنه قد أثرت نظريته الثالثة في طريقته « الفنونولوجية » من أول أمرها . ويمكن تلخيص النقط الأساسية في مذهب « هسرل » فيما يأتي :

إن الموضوعات التي هي محل بحث العقل ، والعمليات العقلية التي بها تدرك هذه الموضوعات لا تختلف ، عند النظر فيها ، في نوعها وإن اختلفت في درجتها ؛ فإن العمليات العقلية نفسها قد تكون موضوع لبحث العقل ولا يقل نشاط العقل في عمله في الحالة التي يكون موضوع بحثه العقل نفسه أو العمليات العقلية عما إذا كان موضوعه أموراً أخرى . ولا يعلم العقل من موضوعاته سوى ماهياتها لا إنشائها : أي أنه لا يدرك من موضوعاته سوى صفاتها العامة أو ذواتها ، لا صفاتها الخاصة التي بسببها صارت موجودات جزئية .

فبالطريقة « الفنونولوجية » إذن طريقة بها تدرك ذوات الأشياء إدراكاً ذاتياً مباشراً . أضف إلى ذلك أن الذوات التي يدركها العقل ليست عند التحقيق سوى صور لمقولاته الأولية . ويظهر أن « هسرل » يزعم أن كل وجود هو وجود عقلي ؛ وعلى ذلك فشيئية الأشياء ترجع إلى وجود نفس أخرى وراء النفس للدركة بالحس . وعلاقة النفس الحسية بالنفس المجردة أن الأولى إحدى الموضوعات الكثيرة التي تدركها الثانية والنفس المجردة هي التي تُكوّن كل موضوع من موضوعاتها بحسب ما فيها من الصور العقلية .

ويختتم « هسرل » فلسفته بقوله : إن النفوس المجردة يتكون من مجموعها موجود مجرد أعلى ، أو روح شبيهة بما يسميه « هيجل » « بالطلق » .

الفصل الثامن

مذهب الحياة

المذهب الجبوى : المذهب العملى : مذهب الذرائع

المذهب الأسطورى (أو فلسفة «اللاه») فى فرنسا

وألمانيا والولايات المتحدة

(٢٥) برغسون^(١) H. Bergson ولد سنة ١٨٥٩

كان للمذهب الليكانيكى العلمى رد فعل شديد فى فرنسا بلغ نهايته فى ذلك النوع من الفلسفة الذى تمثله فلسفة «برغسون» . وقد قصر «برغسون» همه من فلسفته على الدفاع عن الناحية الروحية من العالم بأسره ، من غير أن ينكر إنكاراً تاماً حقيقة اللادة أو القوانين الطبيعية . وقد جعل مفتاح فلسفته المسمى الآتية : «التنير» و«الفعل» و«الحرية» و«التطور الإبداعى» و«الزمان» والإدراك التوقى ؛ ولذلك توصف

(١) هفرى برغسون فيلسوف فرنسى من أصل يهودى انجليزى ولد فى باريس سنة ١٨٥٩ وتخصص فى العلوم الرياضية والطبيعة قبل أن يتخصص فى الفلسفة . اشتغل بمهنة المدرس كما اشتغل بالسياسة وللعاكل الدولية . ويحتير اليوم أكبر فيلسوف فى فرنسا . أحرز جائزة نوبل سنة ١٩٢٧ (للترجم)

فلسفته عادة بفلسفة التنوير أو فلسفة التطور الإبداعي . وهو يرى أن الحقيقة في قرارها ليست شيئاً مادياً ولا شيئاً عقلياً ، بل هي شيء أقل تحديداً من الإثنين ، هي شيء تصدر عنه المادة والعقل كلاهما ؛ هي « التنوير » أو هي فيض من الحوادث تظهر في ثناياه الحياة على الدوام لابساً في كل آونة ثوباً جديداً . وليس ذلك الشيء ساكناً غير متحرك ، وإن كان يسميه « برغسون » أحياناً بالدهر أو الزمان الحقيقي . إلا أننا يجب ألا نتصور الدهر في مذهب « برغسون » تصوراً عقلياً بحتاً ، فنفهم منه مجرد لحظات آتية متتابة ؛ فإنه يعني بالدهر « مجرى مقدماً يتصل ماضيه بمستقبله ويزداد ارتفاعاً كلما جد في السير » . وأجلى مظهر للدهر الحياة الإنسانية ، فإن ماضينا يتمقبنا في كل لحظة من لحظات حياتنا . « فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه وما أردناه منذ نعومة أظفارنا لا يزال طائفاً بنفوسنا متجهاً نحو حاضرننا الذي يوشك أن يتصل به وإلا فما نحن في الحقيقة ، وما أخلاقنا إن لم تكن (أو تكن) ذلك الذي نجتمع من تاريخ حياتنا التي حينئذها منذ ولادتنا : لا ، بل قبل ولادتنا ؛ فإننا نحمل معنا طبائع أسلافنا ؟ . نعم ، ليس من شك في أن الذي يعيننا على التفكير إنما هو جزء صغير من ماضينا ، ولكن الذي يعيننا على الرغبة أو على الإرادة أو على العمل هو ماضينا بأسره » . هذا هو معنى الدهر ^(١) أو الزمان الحقيقي الذي نرى فيه الماضي بأسره ممعناً في الحاضر . أضف

(١) ترجمت كلمة «Duration» التي أسـل منها اللفظ الزمني بكلمة « الدهر » لأن الظاهر أن برغسون يريد بها هذا المعنى في كتابه « Creative Evolution » .
 .احد الكتاب
 (الترجم)

إلى ذلك أن الدهر بهذا المعنى لا يتضمن تغيراً حقيقياً مستمراً فحسب ، بل يتضمن كذلك شيئاً من الجدة في كل تغير جديد ؛ ولهذا كان لكل تغير لاحقٍ ماضٍ يتخلله أغزر فيما يحمله من التغير الذى سبقه . وعلى هذا فسلطة التغيرات إنما هى نوع من « التطور الإبداعي » . وليست « الروحية » سوى ذلك النوع من التذكر ، أو ذلك النوع من الفعل للجمع في مركز واحد ، والذى فيه يتخلل الماضى الحاضر . ولكن قد يتراخى ذلك الفعل أحياناً فتكون نتيجة ذلك التراخى ظهور للمادة . ويمكن القول بوجه عام إن العقل أو الشعور حياة باطنية ليس لها ظاهر على حين أن المادة شئ ظاهرى ليس فيه حياة باطنية .

يظهر إذن أن الحياة قد اتجهت في تطورها ثلاثة اتجاهات مختلفة مستقلة : الأولى الحياة النباتية ، والثانية الحياة الفرزية ، والثالثة الحياة العقلية (أو الحياة الناطقة) . فالفرزة هى القوة التى تستخدم أعضاء الجسم ، وهى نوع من المهارة العملية اللاشعورية . أما الذكاء فهو قوة بها تُصنع وتُستَخدم الآلات غير العضوية ، وبواسطته يدرك الإنسان العلاقات بين الأشياء عندما يصل الذكاء فيه إلى درجة معينة من الرقى . والذكاء (لأن وظيفته الأولى صنع الآلات غير العضوية) أميل إلى اعتبار الكون مؤلفاً من مادة جامدة ؛ ومن هنا ظهرت النزعة العملية التى يحاول أصحابها شرح جميع الكائنات شرحاً آلياً ، وهو خطأ يجب أن يصلحه الإدراك البديهي الذى هو نوع من الإدراك كان في أصله غريزة ثم وصل إلى درجة الشعور الذاتى وأصبح قادراً على تعقل موضوعاته .

قائلة كاه والإدراك البديهي إذن يجب أن يتضامنا في العمل لكي نتحاشى الوقوع في الليكانيكية البهتة من جهة ، أو الوقوع في التصوف البهت من جهة أخرى .

ويعتقد « برغسون » أن الحياة الشعورية ، أو الحياة الروحية ، متمثلة في التذكر لا في الإدراك الحسي ؛ فإن الإدراك الحسي حركة بدء أو حركة بروز وظهور ، وليست « شعوراً » مطلقاً . ومن قال بعكس ذلك من الفكرين فقد خلط بين التذكر والإدراك الحسي . وهذا يوضح أن الروح قد تعتمد على الجسم ، ولكن يظل كل منهما مخالفاً للآخر متميزاً عنه . وهما قويت الرابطة بين العقل والجسم ، أو بينه وبين المنح ، فإنهما لا يزالان شيئين مختلفين ، إذ العقل ليس مجرد وظيفة من وظائف اللغ ولا ظاهرة عارضة تعرض له ، ولكن اللغ أداة يستخدمها العقل . وفي هذا المعنى يقول « برغسون » : « قد تكون العلاقة وثيقة بين للعطف والسمار التي يملق عليه للعطف ، لأن للعطف يستقط إلى الأرض لوانتزع للسمار من مكانه : فهل لنا أن نقول إذن إن شكل للسمار له أثر في تحديد شكل للعطف ، أو أن بين شكلهما اتفاقاً من أى وجه من الوجوه ؟ » إن العمليات الحية أو الظواهر الحية ليس لها من الأثر في تحديد الظواهر النفسية بأكثر مما لشكل للسمار من أثر في تحديد شكل للعطف . والعقل بطبيعته حرّ ، بمعنى أن له القدرة على الفعل ، فليست أفعاله إذن آلية . والتسليم بأن ماضينا له أثر في حاضرننا لا يمنع من القول بحريتنا العقلية أو باختيارنا ، فإن الحرية معناها القدرة على التعبير عما في النفس . أو هي

حكم النفس . والقفل حر بهذا المعنى إذا أتى معبراً عما عليه اللز في نفسه .
أما المادة فلا يصفها « برغسون » بصفات كلها شر محض . وهي في
نظره مبدأ التعدد أو الكثرة في الأفراد ، إذ بواسطتها ينقسم مجرى الحياة
إلى أنسام (أفراد) مختلفة مستقلة الواحد عن الآخر لكل منها شخصية
خاصة به . زد على ذلك أن نفس العوائق التي منشأها المادة عامل من
حوامل ازدياد القفل قوةً وشدةً ، وهذا هو معنى الحياة . يقول « برغسون » :
« إن المادة بفضل ما فيها من المقاومة ، ولما نصيفها به من القابلية استجحت
أن يقال فيها إنها عائق وأداة ودافع أو محرك في آن واحد » . ومن طبيعة
الحياة أنها تحتفظ دائماً بوحدها ، وأن كل جزء من أجزائها يعمل
بالتضامن مع الأجزاء الأخرى . وهذا التضامن يحفظها من فوضى الانحلال
إلى وحدات منفصلة غير ملتزمة . ولا يتحقق لكائن الحي أقصى غاياته
إلا في حياة اجتماعية من هذا القبيل . وخير الناس وأكثرهم حظاً من
الحياة « من كانت حياته — وهي في نفسها فتية قوية — مبعثاً للقوة
والنشاط في فعل غيره من الناس ، ومن كانت حياته — وهي في نفسها
نبيلة كريمة — تضيء بأشعة نبيلها وكرمها نفوس الآخرين » .
ويختتم « برغسون » فلسفته بقوله : إن مآل «الكائنات الحية جميعها
أن تحيا بالتضامن» وإن مركز إشعاع الحياة هو الله ، لأنه تعالى « هو
الحياة الدائمة والحرية الدائمة والقفل الدائم » .

(٢٦) دريش^(١) H. Driesch ولد سنة ١٨٦٧

يعد دريش في طليعة أمحباب اللذهب الحيوى أو اللذهب الحيوى الجديد في العصر الحاضر. والفكرة الأساسية التى يقوم عليها هذا المذهب هى أن الظواهر الحيوية لا يمكن أن تستقل العلوم الطبيعية والكيميائية بشرحها شرعا تاما، ولهذا قال دريش بنظرية تثبت وجود قوة فى الكائن الحى وغاية يتحرك دائما الى الوصول إليها، معارضا فى ذلك مذهب الميكانيكيين الذين قالوا إن الظواهر الحيوية جميعها وليدة عوامل طبيعية وكيميائية بحتة. ومن الأدلة التى استند إليها فى رفضه للنظرية البيولوجية الميكانيكية ما يأتى :

(١) أنه قد يظهر كأن تام التكوين عن «بويضة» ناقصة التكوين : قد ينمو مثلا جنين كامل من خلية فى «بلاستولا» (وهى البويضة المقسمة) ذات خليتين أو أربع أو ثمانى خلايا . وقد ينشأ من خلية واحدة من «بلاستولا» ذات أربع خلايا عضو من الأعضاء يختلف بحسب عدد الخلايا التى تفصلها من الأصل . وهذا يدل لا محالة على وجود أثر لعامل حيوى خاص غير العوامل الطبيعية الكيميائية .

(ب) بمثل هذا يقال فى «بلاستولا» الحيوان المروف باسم «إكثيودرم» (مثل قنفذ البحر وغيره) الذى يتكوّن بانقسام البويضة ،

(١) هانس دريش : فيلسوف وعالم من علماء الحياة فى ألمانيا متأثر بكت فى نظريته فى اللرفة وبأرسطو فى فلسفته الطبيعية . ألف فى علم الحياة وقلعة الحياة خاصة . كان مدرسا فى هيدلبرج .
(الترجم)

فإن خلية واحدة من خلايا البويضة ، أو مجموعة منها ، تعمل عمل البويضة الكاملة وهذا أمر بعيد كل البعد عن الميكانيكية البحتة .

(د) إنه في حالة إزالة جزء من مخ حيوان حى يقوم بعد مدة من الزمن جزء آخر من أجزاء المخ بتأدية وظائف الجزء المزال .

(هـ) إن العقل الإنسانى يسجل التجارب التى يحصل عليها الإنسان فى حياته ويخزنها فى صور فكرية ؛ وهذا الحفظ وإن كان يمكننا لبعض الآلات الميكانيكية — كالآلة الحاسبة مثلا — إلا أن الحفظ الآلى يختلف كل الاختلاف عن حفظ الأفكار ؛ لأن هذا الأخير يمكن استخدامه فى توليد أفكار أخرى جديدة . فالانفعالات الحيوية إذن لا يمكن تفسيرها ، فى نظر دريش ، تفسيراً ميكانيكياً بحتاً ؛ وهى عنده أشبه بأجوبة مقولة عن أسئلة ملقاة ؛ أو أشبه بالحديث الذى يتجاذب طرفيه اثنان يجيب أحدهما عما يسأل عنه الآخر . أما الذى يصدر عنه الفعل الحيوى فهو الحيوان بأكمله ، أو هو عنصر حيوى يعمل من أجل الحيوان بأكمله . وبهذا يردد دريش فكرة أرسطوطاليس فى الصورة . أو « العقل » ^(١) : (entelechy) كأن « الصورة » نظام متبني فى الكائن الحى يظهر أثره فى نمو الكائن وفى كل ما يصدر عنه من الأنمال الحيوية . فإذا قد الحيوان المعروف باسم « تريتون » مثلاً قدماً

(١) يقول أرسطوطاليس إن القوى يكون بالقوة قبل أن يكون بالفعل ؛ وهو يصعب بالفعل بقوة محركة فيه تحقق وجوده الكامل ، وهذه القوة هى ما يسميه أرسطو entelechy التى تترجم عادة بالصورة أو بالفعل أو بالكمال .

من أقدامه سارعت قوة « الفعل » فيه فكانت له قدماً أخرى شبيهة بتلك التي قدعها . وهكذا في كل حالة يحتاج فيها الكائن إلى أى تعديل في نظامه كما هو واضح من الأمثلة للتقدمة .

وقد طبق دريش فكرة « الفعل » أو « الصورة » أيضاً في دراسته لعلم النفس ، فإنه درس هذا العلم على نحو ما درسه « السلوكيون » ، واعتبر موضوعه البحث في الكائنات الحية من حيث ما يصدر عنها من الأفعال . فالسلوك الحيوانى ^(١) (بما فيه السلوك الإنسانى) قريب الشبه بالسلوك الحيوانى من حيث أن كلا منهما موجه نحو تحقيق غاية خاصة أو غرض خاص . وكما أن غوا الحيوان تُوجه « الصورة » ، كذلك يوجه سلوكه قوة تماثلها يسميها دريش « سيكويد » ، أو قوة جبليّة عاقلة تدفع الحيوان إلى الفعل . ويظهر هذا التماثل في الحركات الأولى التى يأتى بها الحيوان حديث العهد بالولادة . ومن هذا يتضح أن وجوده سابق على كل خبرة وتجربة . ولكن الحيوان يكتسب بمرور الزمن خبرة ، كما يكتسب علماً يستعين به على تنظيم أفعاله ، فتصبح له غايات أخرى ، وتحصل له معرفة أخرى ، يختلفان عن الغايات الأولى والمعرفة الأولى اللتين تصدران عن العقل الجبليّ (سيكويد) للتقدم الذكر .

هكذا دفع التفكير « بدريش » — وهو عالم بيولوجى — إلى

(١) تستعمل كلمة السلوك هنا بمعنى عام يدخل تحته السلوك الحلقى وغيره فالمراد به كل فعل يصدر عن الكائن الحى ويحقق غاية خاصة له ، وهذا هو الذى اتى يستعمل فيه هيررت استنبصر هذه الكلمة .
(للترجم)

مذهب فلسفى كامل من نوع الفلسفة الألمانية للثالثة . وربما كانت فكرة الصورة ، أو « الفعل » التى يظهر أثرها فى كل ناحية من نواحي مذهبه أعم تقلة مثيرة للعجاب فى هذا المذهب . وهو أميل إلى الاعتقاد بأن « الله » — أو المطلق — هو « صورة الصور » فى الكون ؛ أو أنه القوة التى يصدر عنها كل ما له وجود بالفعل . ومن الطبيعى أن تسوق فكرة « الصورة الإلهية » دريش إلى القول بأن للعالم غاية يتجه إلى تحقيقها لأن فكرة « الصورة » مقرونة دائماً بفكرة الثانية . ولكن دريش يقر بمجرد عن البرهنة على وجود غاية قصوى يتجه نحوها العالم .

(٢٧) ويليم جيمس^(١) W. James ١٨٤٢ — ١٩١٠

كان « جيمس » أكبر الدعاة إلى الحركة الفلسفية الأمريكية المعروفة بالفلسفة العملية (أو براغماتزم) . أما كلمة « براغماتزم » فكان أول من أدخلها إلى الفلسفة « بيرس »^(٢) (١٨٣٩ — ١٩١٤) فى

(١) ويليم جيمس : فيلسوف وعالم نفس أمريكى : تعلم فى جامعة هارفارد وعين أستاذاً لعلم النفسولوجيا والتفكير ثم لعلم النفس بها . يعد من أكبر علماء النفس ومن واضعى دعائه العلمية فى العصر الحديث . وكتابه « أصول علم النفس » مزيج عجيب من مسائل هذا العلم ومن التحليلات النفسية والفلسفية والأدبية . وقد غلبت هذه الروح عليه حتى قيل فيه إنه يكتب علم النفس بأسلوب الروائيين ، كما قيل فى أخيه « هنرى جيمس » الكاتب الروائى إنه يكتب رواياته بأسلوب علماء النفس . وتطلب على جيمس نزعة التصوف فى التفكير ، ولله وراث هذه النزعة من أبيه الذى كان يتقن بالفعل إلى فرقة صوفية . ولجيمس شهرة أخرى فوق شهرته بعلم النفس ، ذلك أنه يعد بحق واضع أساس للنسب الفلسفى الجديد للعروق باسم « براغماتزم » . للترجم

(٢) كتب تشارلز بيرس مقالة فى مجلة أمريكية شهرية فى يناير سنة ١٨٧٨ =

سنة ١٨٧٨ وإن كانت الفكرة الأساسية فيها ترجع إلى بروتاغوارس السوفسطائي القديم الذى قال : « إن الإنسان مقياس كل شيء » . ولعل خير ما تفسر به فلسفة جيمس أنها رد فعل قصد به محاربة للذهب العقلى الذى أسرف أصحابه فى القول به ؛ وكذلك محاربة مذهب « الواحدية » أو « الفردية » الذى قال به أصحاب الفلسفة المثالية المطلقة ، واعتبارهم العالم نظاماً أزلياً تام الخلق والتكوين ، لا يعتريه شيء من التغيير ؛ أو بعبارة أخرى تصويرهم للعالم بأنه « عالم جامد » . وقد أحس « جيمس » بشعور عميق إزاء كل كائن حى متحرك ، فكان لشعوره هذا فضل كبير فى جميع الخصائص التى يمتاز بها مذهبه الفلسفى ، وذلك كالطرافة التى نجدناها فيه ، وكقوله بوجود الكثرة فى الكون ، وقوله بفردية الكائنات أو استقلالها وحريتها . وقد تأثرت فلسفته ، إلى حد ما ، بفلسفة « رينوفيه » وهو الفيلسوف الفرنسى الذى انتصر لمذهب « الاختيار » على المذهب العلمى للجبر ؛ ولذلك نجد شيئاً من الصلة الروحية ومن المشاكلة بينه وبين « برغسون » .

سبق لجيمس فى كتاباته فى علم النفس أنه أبرز خاصية « الفعل » التى للشعور أو الإدراك . فإن الشعور عنده « ساحة غاصة بموضوعات متعددة ماثلة أمام العقل فى وقت واحد » والعقل يختار من بين هذه الموضوعات — تحت تأثير عوامل وجدانية أو عوامل عملية — بعضها

== تحت عنوان « الطريق إلى توضيح أفكارنا » ، فكانت هذه المقالة الأساس الذى بنى عليه ويليم جيمس فلسفته العملية المروفة باسم برغترزم . (للترجم)

ويترك البعض الآخر ، ثم يضع تلك التي وقع عليها اختياره موضع الانتباه وبهذا المعنى ينتزع كل عقل — أو كل شعور — « صورة للعالم خاصة به دون غيره من بين سحب متراكمة من ذرات متحركة في فضاء متصل لا نهاية له » .

لننتقل الآن إلى نظرية جيمس في المعرفة الإنسانية فنراه يفرق بين نوعين منها : الأول : معرفة الإنسان بالأشياء (وفيها تدرك الأشياء إدراكاً مباشراً) : الثاني : معرفة الإنسان بحقيقة من الحقائق عن الأشياء (وفيها لا تدرك الأشياء إدراكاً مباشراً بل بواسطة المعاني القائمة بالنفس) أما فلسفة جيمس العملية فتظهر في طريقة تأويله لهذه المعاني بإضافتها إلى النتائج العملية التي تتضمنها ، وإلى الإحساسات المتوقعة الحصول عنها ، وإلى الانتمالات التي يلزم إعدادها لها . « إذ التفكير من أوله إلى آخره وفي كل حالة من حالاته ، هو من أجل الفعل » . و « ليس تصورنا لأي شيء ندركه من طريق الحس في الحقيقة سوى ذريعة يراد بها تحقيق غاية من الغايات » . وهذا معناه أي الأفكار يجب اختبارها إما بحصول ما يتوقع حصوله من التجارب الحسية المتصلة بها ، أو بأن تأتي الانفعالات للثمة لها ملائمة لاغرض المقصود منها . « فليس « الحق » سوى التفكير الملائم الذي أتى محققاً لغايته ، كما أن « الصواب » ليس سوى الفعل الملائم الذي أتى محققاً لغايته . والملائم هنا هو الملائم على أي وجه كان ، والملائم في نهاية الأمر ، والملائم في مجلته طبعاً » . فإذا لم يكن اختبار الأفكار عن طريق حصول ما يتوقع حصوله عنها من

التجارب الحسية كان لنا أن « نأخذ بها » إذا شَجَّعْنَا على الأخذ بها عوامل وجدانية أو عملية . وفكرة « الله » مثلاً من هذا القبيل .
أما نظرة جيمس إلى العالم فقد كانت إلى حد كبير — كما كانت فلسفته العملية — نتيجة لنظرياته في علم النفس . فإنه يرى أن في « التجربة » كل العناصر الضرورية التي تتألف منها حقيقة الكون . وإذا قال للثاليون إن العلاقات والنسب بين الأشياء من خلق العقل ؛ وإذا هم افترضوا وراء العالم المحسوس روحاً تحفظ عليه وحدته ، قال جيمس مناقضاً لم « إن العقل يدرك العلاقات التي ترتبط بها الأشياء إدراكاً مباشراً » كما يدرك الأشياء ذاتها . بل الواقع أن الشعور نفسه ليس إلا نوعاً من أنواع الروابط التي ترتبط بها التجارب : فإن النظام الكوني للؤلؤف من الحقائق الخارجية ويجرى الشعور الداخلى ليسا في الحقيقة سوى « تجربة » واحدة منظور إليهما من جهتين مختلفتين .

هذا هو « للذهب التجريبي للتطرف » الذي قال به « جيمس » . وقد دعاه مذهبه النفسى أيضاً إلى القول بوجود عقل فوق العقول البشرية هو جماع العقول الجزئية كلها . وقد عنز هذا الرأي في نظره أدلة مستمدة من الأبحاث النفسية مثل « الكتابة الآلية » و « الوساطة » وغيرها ؛ وكذلك أحوال تعدد الشخصية ، وفوق هذا وذاك ما يسميه هو « بالمظاهر المختلفة للشعور الدينى » . حملت هذه الأمور كلها « جيمس » على الاعتقاد بوجود مصادر أو ينابيع للشعور من نوع العقول البشرية إلا أنها أعظم منها ؛ أو بوجود عدد من القوى يتصل بها العقل الإنسانى أحياناً

ويسلم جيمس بمذهب المؤلثة ولكنه يصف الله بالتناهي في قدرته وفي أنصاته . أما العالم في نظره فليس للجبر عليه سلطان ؛ بل هو يستقد أن في استطاعة الإنسان أن يحقق في العالم كل شيء يحكم العقل بوجوب تحقيقه . والرجل البار عنده هو من « أخلص في جهاده » في سبيل الخير . ويمكن في تبرير إخلاصه أن يكون للخير دائماً الغلبة في نهاية الأمر .

(٢٨) ديوى ^(١) J. Dewey ولد سنة ١٨٥٩

يمكن أن نطلق على فلسفة ديوى إسم : « فلسفة القرائع » التي هي فرع من فروع الفلسفة العملية أو « البرغنائزم » . ويستبر « ديوى » الفكر في أصل نشأته خادماً للحياة ؛ إذ الناس لا يفكرون ما دامت حياتهم سهلة ليونة ، ولكنهم يضطرون إلى التفكير اضطراراً إذا هم هوا بفعل أمر من الأمور ، فحال دون هذا الأمر حائل . وهم بتفكيرهم هذا إنما يحاولون أن يثبتوا لأنفسهم خطة يواجهون بها الصعوبات القائمة في سبيلهم ليتغلبوا عليها . أما حجة تفكيرهم فتقاس بمقدار ما يحرزونه من النجاح . وفي هذا المعنى يقول « ديوى » : « كل ما هدانا حقاً فهو حق » . هذا وقد يظن بعض الناس ، أن العلوم إنما تُعنى بالمعرفة لذات المعرفة ؛ وقد يظهر لأول وهلة أن ما يجمعه العلماء من القواعد العلمية النظرية ليس

(١) جون ديوى : فيلسوف وعالم من أكبر علماء التربية في أمريكا وأستاذ الفلسفة في جامعة كولومبيا . أكثر مؤلفاته في التربية في ناحيتها النظرية والعملية ، وفي الأخلاق . يرى أن الفرض الأسمى من التربية هو غرس صفات الديمقراطية والحرر وحب العمل في نفوس الناشء .
(للترجم)

له مما سعى بما تتطلبه الحياة العملية من الحاجات ، ولكن الواقع أن كل سعى وراء الحقيقة ليس سوى أسلوب منظم من أساليب البحث يراد به خلق الوسائل الناجمة التي يمكن أن نستخدمها في حياتنا العملية ، ولهذا يرى « دوى » أن موضوع التفكير دائماً أمر معنوى ؛ أو بعبارة أخرى هو خطة لفعل من الأفعال . أى أن موضوع التفكير ليس شيئاً له وجود بالفعل ، بل هو أمر يخلق العقل تدريجياً بقوة فعله . ولهذا كان من الطبيعي أن يكون للسؤال الخلقية الشأن الأول في فلسفة « دوى » .

ويظهر أن الباعث الأول الذى حمله على وضع « فلسفة الذرائع » هو رغبته في القضاء على ما جرى به العرف من اعتبار « العلوم والأخلاق » دراستين مستقلتين ، لكل منهما منطق خاص به ومنهج بحث خاص به ، ولذلك يقول : « طالما شعرت بأن وضع منطق » ، أى وضع طريقة ناجحة للبحث لا تختلف في تطبيقها على موضوعات كل من هذين العلمين السمين بهذين الاسمين (العلم والأخلاق) قد يكون فيه أكبر غناء لما نحتاج إليه من الناحيتين « النظرية والعملية » . أما الذى حرك فى نفسه الليل إلى وضع هذا المنطق العملى المشترك ، فهو رغبته الصادقة في تقدم الحياة الاجتماعية وإيصالها إلى الحرية بأكمل وأوسع معانى هذه الكلمة . وهو يعتبر مذهب « الذرائع » أساساً فلسفياً صالحاً للوصول إلى هذه الحرية للنشودة ، لأن أقل ما يقال فيه إنه محارب لكل شئ من شأنه أن يسبب المحافظة والجمود أو يضع العقبات في سبيل التطور الاجتماعى ، وإنه يرحب بكل تجربة جديدة ، ويشجع كل مسعى يراد به تنظيم الهيئة الاجتماعية على أساس

جديد . ولكن « ديوى » — مثل « وندلباند » — يعتقد « أن الحركة الفلسفية البنائية في المستقبل ستظهر عند ما تصير العلوم والفنون الاجتماعية موضوعاً للبحث النظرى كما كانت العلوم الرياضية والطبيعية موضوعاً للبحث النظرى في الماضى ، وعند ما يدرك معناها وأهميتها تمام الإدراك » وربما كان من أكبر الموانع القائمة في سبيل التقدم والرقى إلى ما هو أبعد مما خلفه ذلك « التاريخ الإقليمى » المعروف بتاريخ الغرب الأوروبى ، قلق كثير من الناس على الدين في حاضره ومستقبله . ولكن « ديوى » يعتقد أن مثل هؤلاء الناس « إنما يحركهم باعث التحزب والتعيز لدين خاص أكثر مما يحركهم باعث التعيز للدين من حيث هو » .

(٢٩) فاينجر^(١) H. Vaihinger ولد سنة ١٨٥٢

وضع « فاينجر » مذهباً فلسفياً مثالياً واقعياً في آن واحد . وهو يطلق على مذهبه هذا عادة اسم « فلسفة كأن » أو الفلسفة الأسطورية ، وهى مزيج من عناصر مختلفة : منها فلسفة كنت الوضعية (القائلة بأن المعرفة الإنسانية قاصرة على الأمور الواقعة في حدود التجارب) ومنها

(١) هانس فاينجر : فيلسوف ألماني درس اللاهوت والفلسفة في جامعات ألمانية مختلفة وعين أستاذاً في جامعة استراسبورج سنة ١٨٨٣ عن بوجه خاص بفلسفة كنت ففحص فيها دراسات كثيرة وتناولها بالمرح والتحايل والتطبيق . وفي سنة ١٩١١ نشر كتاباً تحت عنوان فلسفة « كأن » وهو عنوان غريب ولكنه مستمد من روح فلسفته التي تجمعها ملخصة في سلب هذا الكتاب . (للترجم)

الفلسفة العملية أو « برغاتزم » (وهي الفلسفة التي تعطى المكان الأول للعقل العملي) ، وفلسفة شوبنهاور في الاختيار والتشاؤم ، ونظرية دارون في التطور ، وفلسفة « ميل » التجريبية (التي ترد الحقائق جميعها إلى الإحساسات والظروف الدائمة التي عنها تظهر الإحساسات .

ويقول « فاينجر » إننا إذا حللنا الظواهر النفسية انتهى بنا التحليل إلى الإحساسات والوجدانات والحالات النزوعية ؛ وإذا حللنا للرفة انتهى بنا التحليل إلى مادة الحس (أو ما يحتوى عليه الإحساس) ؛ وإذا حللنا المادة انتهى بنا التحليل إلى الكتلة والحركة . فن ناحية حياتنا العملية نجد أن هذه الحقائق الأولية المختلفة منسجمة انسجاماً تاماً ؛ أما من ناحية التفكير فنحن عاجزون عن أن نؤلف منها جميعها نظاماً واحداً معقولاً : ذلك أن الفكر كان في أصل نشأته مجرد أداة استخدمها الإنسان في ميدان تفاعل البقاء ، فهو لا يزال عاجزاً عن معالجة المسائل النظرية البحتة . ولكن الحال قد تحولت ، وأصبح التفكير غاية في نفسه بعد أن كان وسيلة لتحقيق غيره . وليس هذا بدءاً في الطبيعة ، بل هو مثال واحد من أمثلة قانون عام : أضى أن ما كان في أصل نشأته مجرد وسيلة لتحقيق غاية خاصة ، قد يتطور فيتجاوز ما كان في الأصل وسيلة لتحقيقه ويتحرر من الغاية التي كان ينشدها ، ويصبح غاية في نفسه . بهذه الطريقة أصبح الفكر غاية في نفسه ، وأصبح يضع لنفسه من المسائل ما لا قيل له بحلها ، وذلك كسألة أصل العالم ، أو معرفة كنهه وحقيقته وما شاكل ذلك من العضلات

الليتا فيزيقية . ولكن حل هذه المسائل وراء طور الفكر - لا الفكر
الإنسانى وحده - بل الفكر من حيث هو : فإن كثيراً من الأفكار
ليس في الحقيقة إلا نوعاً من التخصّص أو الأساطير يمد العقل إلى خلقها
ليستعين بها على حل للشكلات النظرية ، ولكنه حل في الظاهر
لا غير . وفي العلوم الطبيعية ، إلى جانب الفروض العلمية للسندة إلى
التجارب ، كثير من هذه الأفكار القصصية ، أو الأساطير التي يختلقها
العقل اختلاقاً . وكذلك الحال في علم الأخلاق والجمال وفي الدين .
فالذي نسميه « بالحقيقة » إذن إنما هو هذه الأمور التي ندرکها بحواسنا
أو هو مادة الحس التي لا نستطيع إنكارها لما لها من الأثر فينا . ويتجلى
لنا في هذه الأمور التي ندرکها بالحس قوانين ، أو اطرادات في وقوع
الحوادث سواء منها الحوادث التلقائية في الزمان أو الواقعة فيه على التوالي
أما مهمة العلوم فهي العمل على التثبت من صحة هذه القوانين .

وليست أجسامنا سوى طائفة من هذه الحقائق التي ندرکها بالحس ،
ونحن بواسطتها نستطيع أن تؤثر تأثيراً كبيراً في العالم المحيط بنا (الذي
هو مجموعة من حقائق أخرى ندرکها بالحس) .

وفي العالم كثير من الظواهر العالقة على وجود الناية وفيه الكثير
أيضاً مما لا يدل على وجود غاية ما ، ولهذا يجب علينا أن نفهم العالم كما
نجدّه . وربما كانت الأساطير عوناً لنا من الناحية الأخلاقية والجمالية ؛
فإن كثيراً من الناس مثلاً يطمشون إلى الأسطورة القائلة بأن العالم قد
خلقه أو دبرته روح عالية كاملة ، وإن كانت هذه الأسطورة مفتقرة

إلى أسطورة أخرى متممة لها تقول بوجود قوة للشر مقاومة للقوة السابقة .
وليس للعالم قيمة ولا شأن في ذاته ، فلا يحسب الإنسان أنه واجد
قيمة أو معنى للعالم فيه ، بل يجب عليه أن يضع قيمة ومعنى للعالم يستمدهما
من حياته العملية .

والعقل العملي والإدراك البديهي ، في نظر « فاينجر » أرقى من
التفكير النظري ، فإذا اتصلنا بالحقيقة اتصالاً فعلياً ذهب كل مشاكلنا
النظرية ، وأصبح عملنا في العالم ومن أجل العالم أعظم شأنًا من مجرد
تفكيرنا النظري فيه .

الفصل التاسع

مذهب الواقع

مذهب التطور الفجائي : مذهب التغير في إنجلترا ومنسوب

أفريقية والولايات المتحدة

(٣٠) ألكسندر^(١) S. Alexander

وضع ألكسندر مذهباً فلسفياً من أم صفاته أنه يتفق مع الروح
الطبية الحديثة ، ومع النتائج العامة التي وصل إليها العلماء . وهو يرى
أن هيولى العالم هي « الزمان والكان » أو الكون الزمان المكاني :
إذ للكان وحده مجرد معنى من المعاني ، وكذلك الزمان وحده ؛ أما
الحقيقة للوجود بالفعل فهي الكون الزماني المكاني ذو الأبعاد الأربعة
و « الكون الزماني المكاني » هو الحركة البحتة^(٢) لأن الزمان غير

(١) صمويل ألكسندر فيلسوف بريطاني استقال الأصل ولد في سدن باسستراليا
وتعلم في جامعة ملبن ثم ذهب إلى أكسفورد فدرس بها اللغات القديمة والرياضية
والفلسفة وتفوق فيها جميعها . كان أستاذ الفلسفة في جامعة مانستر . والناظر إلى
فلسفة « ألكسندر » يرى أثراً واضحاً لفلسفة الرياضية فيها . (للترجم)

(٢) أى الحركة من حيث هي حركة . - وهي الانتقال من نقطة زمانية مكانية
إلى نقطة أخرى ، وليس المقصود حركة الأجسام الطبيعية . (للترجم)

ساكن . غير أن الحركة البهتة ليست بعد مادة واقعة فى الحركة ، لأن من الضرورى أن توجد المادة أولا قبل أن تصير فى الحركة . وفى إمكاننا أن نميز فى الكون الزمانى المكافى فى جملة تقعا زمانية مكانية ، وهذه النقط الزمانية المكانية هى الحوادث الكونية البسيطة .

و « الكون الزمانى المكافى » بعض الصفات العامة التى — بفضل وجودها فيه — تختل جميع الموجودات وصارت صفات لها : وهذه الصفات العامة هى الوجود والكلية والنسبة والنظام والجوهرية والكمية والعدد والحركة . غير أنه إلى جانب هذه توجد صفات أخرى كثيرة مستمدة من التجربة بها تتميز أنواع مختلفة من الموجودات التى تظهر تحت ظروف معينة ؛ لأن « الكون الزمانى المكافى » يتخذ من تلقاء نفسه أشكالا أو هيئات مختلفة من النقط الزمانية المكانية . وأبسط هذه الأشكال أو الهيئات يتكون من حركات مختلفة السرعة والمدى . فإذا ما تكون من هذه النقط الزمانية المكانية ، أو من بعضها ، أشكال خاصة ظهرت صفة جديدة هى صفة المادية . أما الصفات أو الكيفيات الأخرى كاللون والرائحة فتظهر تحت ظروف أخرى زائدة على الأولى ؛ وإذا ما تهيات ظروف جديدة غير هذه وتلك ، ظهرت خاصية الحياة ؛ وإذا تحقق للكائن الحى ظروف أخرى فوق هذه كلها ، ظهر الشعور أو العقل الذى هو صفة جديدة زائدة على صفة الحياة فى الكائن الحى . وهكذا ترى الموجودات سلسلة متصلة الحلقات متفاوتة فى درجات الرقى ؛ وفى كل راق منها صفاته إلى جانب الصفات الدنيا التى ظهرت

عنها صفاته . ولكن نسبة الكائن إلى أعلى صفاته مختلفة عن نسبتها إلى صفاته الدنيا ؛ فهو يشعر بشيء من الالذة (أو هو يدرك إدراكاً مباشراً قوياً) صفته العليا ، ولكنه يشاهد فقط (أو يدرك إدراكاً سطحياً) صفاته الدنيا . فإذا أدرك الإنسان مثلاً جسماً من الأجسام (وليكن جسمه هو) شعر بلذّة من عملية الإدراك ، وشاهد في الوقت نفسه الجسم المدرك ، لأن كل فعل شعوريّ هو فعل عصبيّ أيضاً . والفعل الإدراكيّ الذي أعقب الالذّة في المثال المتقدم هو في الوقت نفسه الفعل العصبيّ الذي شاهده الشخص المدرك . والعقل بهذا المعنى هو الجوهر الذي تصدر عنه طائفة الأفعال التي لها خاصية الشعور . وإدراك العقل للأشياء معناه اتصالها بها أو وجوده معها ؛ وهذه حالة خاصة من حالات الاتصال العام الذي عليه الأشياء جميعها : إذ الأشياء كلها « موجودة معاً » ومتصلة الواحد منها بالآخر . ولا يغير النقل كيفيات الأشياء التي يدركها بحال من الأحوال .

والشعور ، ولو أنه أعلى صفة في الإنسان ، إلا أن من اللغول أن نفترض وجود صفات أعلى منه في العالم . وأعلى الصفات جميعها ، في نظر « ألكسندر » ، صفة الألوهية التي يملها أعلى صفات الله ، كما أن « الشعور » أعلى صفات الإنسان . وهو يقول إن العالم بأسره هو جسم الله ، والعقل صفة من صفاته الدنيا . أما الألوهية ، فلا ندري من أي الصفات هي ، غير أن لنا أن نفترض أن طبيعتها متغيرة ؛ فإن العالم لم يزل ناقصاً ، ولا يزال الجبال متسكاً لظهور صفات جديدة فيه أعلى مما

هو عليه . ولهذا كانت « الألوهية » في تغير مستمر ، أو في حالة صيرورة دائمة . أما الله — الذى هو في نظر ألكسندر العالم بأسره متحرك نحو الألوهية — فوجود على الدوام ، وهذا يفسر لنا شوق الإنسان إلى الله وإلى الاتصال به . أى أن اتجاه العالم نحو الألوهية هو الذى يحرك فينا ذلك الشوق إلى الله . والدين في ناحيته العملية ينحصر ، على هذا الرأى في أن يأخذ كل إنسان بنصيب في العمل على تقدم العالم وإيصاله إلى درجة الألوهية ، ويكون ذلك بالانتصار للخير على الشر في شؤون الحياة الإنسانية .

أما علاقة الكثرة للتناهية بالواحد غير التناهي ، « فالواحد أشبه بالنظام الذى يصون الكثرة ويحفظها ، منه بالبحر الذى يبتلعها » .

(٣١) هـبوس^(١) L. T. Hobhouse ١٨٦٤ — ١٩٢٩

يمكن وصف فلسفة « هـبوس » بأنها أسلوب من أساليب الفلسفة الواقعية التى تظهر فيها فكرة التطور . وأخص ما يسترعى نظر الباحث فيها محاولة « هـبوس » التوفيق بين عدد كبير من المذاهب الفلسفية المتعارضة : كذهي الوحدة والكثرة مثلاً ، وكالمذهبين الثالى وللادى ،

(١) ليونارد هـبوس : عالم اجتماعى وأخلاقي إنكليزى : تعلم في جامعة أكسفورد ثم شغل بعد ذلك وظائف مختلفة في الصحافة والسياسة حتى اتعق به الأمر إلى أن عين في سنة ١٩٠٧ أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة لندن . اهتم بعد ذلك إلى مهمة التدريس والتأليف وأخص ما كتب فيه العلوم الأخلاقية والنفسية والاجتماعية .

(للترجم)

والذهبيين التجريبي والعقلي . وقد أخذ « هبوس » — تحت تأثير « بوزنكيت » — بالفكرة القائلة بأن العقل وحدة منتظمة مؤلفة من أجزاء ، وأن الأحكام العقلية للباشرة ليست أحكاماً نهائية . « وأساس الأحكام العقلية هو ما بين الأحكام نفسها من علاقات ونسب فالكل (أى العقل فى جلته) يعتمد على أجزائه ، وهى بدورها تعتمد عليه فى بقائها . وهذه الوحدة النظامية التى تقتضى وجودها إلى أجزائها كما تقتضى أجزاؤها إليها ، هى ما نطلق عليه اسم العقل » . والعقل عقلان : نظرى ، وهو المجهود العقلى الذى نبذه كله من غير انقطاع فى التوفيق بين الأحكام التى تفسر لنا تجاربنا ؛ وعملى . وهو هذا المجهود نفسه منصرفاً إلى النظر فى كل ما نضع له قيسة من تجاربنا .

ومن الخطأ البين أن نعتقد أننا بواسطة « الكل » نستطيع شرح أجزائه شرحاً تاماً ، من غير أن نحاول فى الوقت نفسه أن نشرح « الكل » نفسه بواسطة الأجزاء التى يتطوى عليها . وقد كان هذا الخطأ إلى حد كبير السبب الذى دفع بالفلاسفة اللاتالبيين إلى القول بأن حقيقة الأشياء هى العلم بالأشياء ؛ وم بهذا قد أنكروا أن العلم بأى شئ يقتضى وجود حقيقة خارجة عن العلم يتعلق بها العلم نفسه . وفى هذا للمنى يقول « هبوس » : « إن الشئ لا يوجد لأنه يُعلم ، ولكنه يعلم لأنه موجود » « وبالمجمل ليس فى طبيعة العلم ذاته ما يحدد من طبيعة الشئ للعلوم أو القابل لأن يُعلم ؛ فيجب إذن أن نعلم ما هى عليه الأشياء من طريق أحكامنا للباشرة عليها ما دامت هذه الأحكام خالية

من التناقض . . والعلم بهذا اللغى هو نسبة بين أحكامنا العقلية للباشرة على الأشياء والأشياء نفسها . فإن الأحكام العقلية التى تتألف منها وحدة نظامية مرتبطة بالأجزاء تقتضى وجود حقيقة خارجة مرتبطة بالأجزاء كذلك ؛ وذلك لأن أعيان الموجودات تتشكل ضرورة بشكل العقل بل على العكس ، لأنه قد صار من عادة العقل أن ينصبغ بصبغة موضوعاته عند ما يهيج نفسه لقبولها .

غير أننا يجب ألا نبالغ فى وصف ما نسميه بالترابط بين أعيان الموجودات ، بل ينبغي أن نفرق بين نوعين من الوحدة : وحدة التركيب ووحدة الانسجام . أما وحدة التركيب فتوجد فى كل مركب له أجزاء يقوم كل منها بوظيفة مستقلة ويفتقر فى قيامه بوظيفته إلى الأجزاء الأخرى . والقاعدة أنه كلما زاد افتقار الأجزاء بعضها إلى بعض كان الكل أميل إلى الانسجام ؛ وإذا زاد استقلال كل من الأجزاء عن الآخر عظم الميل إلى التنافر . والنظام الكونى « وحدة » من النوع التركيبى ، ولكنه سائر فى شئ من البطء نحو تلك الوحدة الانسجامية للمقولة . والعقل ، بما يصدر عنه من الأنفال الغائية ، متجه نحو ذلك الانسجام وذلك الاتصال للذكورين . ولكن « الليكائيكية » لا تزال فى الكون ، لأنه لا تزال فيه حقائق لا انسجام بينها وبين غيرها . ومع ذلك فأخص صفات الكون فى جلته صفة النمو أو التطور ؛ وليس الموت حداً لهذا التطور ، لأنه لا يفتى به ، بل هو ينتهى بحصول الانسجام الذى هو مصدر حياة الكائنات جميعها . وسوف تكون للقوة الروحية

— أولبدا الخير النبت في الكون بأسره — الغلبة والسلطان يوماً ما ،
إذ الشر ليس من طبيعة الأشياء من حيث هي ، وإنما هو راجع إلى عدم
وجود الانسجام بينها . فليس في العالم قوة للشر كما فيه قوة للخير ، وإذن
فالعالم خالق بأن نعيش فيه وأن نجاهد في الحياة من أجله .

(٣٢) لويد مورغان^(١) C. Lloyd Morgan ولد سنة ١٨٥٢

يكاد يعد لويد مورغان مؤسس المذهب الفلسفي المعروف باسم
« مذهب التطور التجائي » وفلسفته بوجه عام فلسفة واقعية اثنيانية .
وهو يسلّم بوجود عالم طبيعي مملوء بالحوادث التي يمكن تفسيرها بالإضافة
إلى الأبعاد الأربعة التي هي الزمان والمكان . ثم يقول إن بين الحوادث
الطبيعية صلات من أنواع مختلفة ، وإن أنواع هذه الصلات تظهر في
شكل سلسلة مرتبة حلقاتها ترتيباً تصاعدياً في حالة القدرات والجزئيات
والخلايا العضوية والكائنات الحية على التوالي ، فيحتوى كل نوع
من هذه النواع أو الأنواع التي تتقدم عليه . وهو يفترض كذلك وجود
اتصال بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية ؛ فإذا ما حدث في لقاء
للخ بمض التنزيات للمادية حدث الشعور . والاتصال بينهما دائم غير
مقطوع ، بمعنى أنه لا توجد حوادث طبيعية ، أو مجموعات من الحوادث

(١) من أكبر علماء النفس في العصر الحديث : يدحج في علم النفس للقارن
لا سيما فيما يحصل منه بمباحث الفرزة والسلوك الحيواني . وهو متأثر بنظرية التطور
وله فيها وجهة نظر خاصة تعرف بمذهب التطور التجائي . وله من الكتب : العادة
والفرزة ؛ الحياة الحيوانية والعقل ، للدخل إلى علم النفس للقارن . (للترجم)

الطبيعية ، لا تكون في الوقت نفسه حوادث نفسية (بسيكولوجية)
أو مجموعات من حوادث نفسية . بعبارة أخرى ليس في الوجود عالمٌان ،
طبيعى ونفسى ، بل عالم واحد طبيعى ونفسى معاً من أعلاه إلى أسفله .
أما ما نسميه « بالشيء » فليس في الحقيقة إلا مجموعة أو طائفة منتظمة
من الحوادث أو الظواهر الطبيعية فصلها العقل وميزها عما تنصل به من
الحوادث أو الظواهر النفسية .

وإذا تجمعت الحوادث تألفت منها نظم تختلف في درجة بساطتها
وتعقيدها . ويمكن التمييز (في أى نظام من هذه النظم) بين مادة النظام
والعلاقات أو النسب التى فيه . وقد تكون النظم البسيطة مادة النظم
الأكثر تعقيداً منها . فالإلكترونات مثلاً تكون مادة الذرات والفترات
تكون مادة الجزيئات ، والجزيئات تكون مادة قطرة الماء وهكذا
حتى نصل إلى الظواهر الحيوية التى تقع فى الأغشية الخلوية التى هى مادة
الكائن الحى . فكل من هذه الأشياء التى ذكرناها « نظام » ؛ ولكل
نظام طائفة خاصة من العلاقات أو النسب التى تسمى داخلية إذا كانت
داخل نظام واحد ، وخارجية إذا ارتبط بها نظامان أو أكثر . أضف
إلى ذلك أن هذه النظم لها وجود حقيقى فى الواقع ، أى أنها ليست أموراً
يفترعها العقل انتزاعاً من العالم الذى حوله بحسب ميوله الخاصة . والعقل
نظام داخلى يمت بالنسبة للشخص الناظر إليه ، ولكنه يمتد إلى العالم
الخارجى عن طريق شعوره بأعيان الموجودات فى ذلك العالم ، وبهذه
الوسيلة تصبح هذه الأعيان نفسها موضوعات يشير إليها العقل .

والعالم بأسره يتكون في نظر « لويدمورغان » من ثلاثة أنواع من الظواهر : (١) ظواهر طبيعية كيميائية ؛ (٢) ظواهر حيوية لا توجد في غير الكائنات الحية ؛ (٣) ظواهر عقلية لا توجد في غير بعض الكائنات الحية . وبين الظواهر الحية نوع جديد من الاتصال لا وجود له في الظواهر الطبيعية الكيميائية البحتة ؛ وبين الظواهر العقلية نوع آخر من الاتصال لا وجود له في الظواهر الحيوية البحتة . بعبارة أخرى إن صفة الحيوية صفة تعرض للكائن لجأة (أو على غير انتظار) ، وإن العقل يعرض لبعض الحيوانات على سبيل الفجأة أيضاً . ولكن الصفات الجديدة التي تعرض لجأة لا تحمل محل الصفات القديمة التي كان عليها الكائن ، بل هي تلحق بها أو تضاف إليها لا غير . أي أن النظام الحيوي مثلاً يظل - كما كان - نظاماً طبيعياً كيميائياً ؛ والنظام العقلي يظل - كما كان - نظاماً حيوياً . غير أن الظواهر الطبيعية الكيميائية في الكائن الحي تختلف نوعاً ما عن مثيلاتها في الأجسام غير العضوية ؛ والظواهر الحيوية في الكائن العاقل تختلف أيضاً نوعاً ما عن مثيلاتها في الكائن الحي غير العاقل .

ويسلم « لويدمورغان » - باعتباره رجلاً من رجال العلم - بوجهة النظر العلمية المادية ، ويدعن لها إذعاناً قوياً ، ولكنه لو سئل - باعتباره فيلسوفاً - أن يشرح اتجاه ما يسميه « بالتطور الفجائي » لما كان في وسعه إلا أن يجيب بأن فكرة التطور - كما يفهمها العلماء - يجب أن يُضمَّ إليها فكرة أخرى ، وهي أن في الكون قوة ضالة مستقرة فيه

من الأزل ، تظهر على مر الزمن وتتجه في ظهورها اتجاهًا صعوديًا .

(٣٣) هويتهد^(١) A. N. Whitehead وُلد سنة ١٨٦١

أخذ « هويتهد » على عاتقه إصلاح ما أفسده غيره من الرياضيين ؛ فقد كان لطرفهم العقلية البحتة أثر كبير في أنهم جعلوا من « الطبيعة » — وهي الفنية الحافلة بالأشياء التي ندركها إدراكًا مباشرًا — عالمًا « لا نحس فيه صوتًا ولا نرى فيه لونًا ولا نشم فيه رائحة ، ومكانًا تتدفق فيه المادة تدفقًا لا نهاية له ولا معنى » . وهو يعتقد أيضًا أن علماء الطبيعة الرياضيين قد حللوا النظام الكوني إلى عناصر متفرقة ومزقوه كل ممزق (وإن كان تحليلهم لحسن الحظ تحليلًا ذهنيًا فقط) . لذلك جعل هويتهد هذه العناصر إلى سيرتها الأولى ، فوضع مذهبه الفلسفي الذي أطلق عليه اسم « فلسفة الكائن » . وغايته من هذا المذهب ليست البرهنة على وجود « الكيفيات الثانية » فحسب ، بل على وجود كل ما له أثر في الحياة الإنشائية من ناحية تقدير الجمال ، ومن الناحيتين الخلقية والدينية . ولكن « هويتهد » على الرغم من كل هذا عالم لا ييخص العلم حق . غير أنه يرى أن العلماء قد قصرُوا همهم على البحث

(١) ألفرد هويتهد : فيلسوف ورياضي إنجليزي من المدرسة الحديثة التي ترى إلى التقرب بين الفلسفة والعلوم الطبيعية . كتب في الرياضيات وخاصة الجبر ، وفي علاقة الرياضة بالمنطق ، كما كتب في العلوم الطبيعية والفلسفة وفي نظرية المعرفة . عين أستاذًا للفلسفة في جامعة هارفارد سنة ١٩٢٤ ولكنه تولى التدريس في جامعات أخرى مثل كبرج وأديبره ولا يكاد يوجد لقب من ألقاب العرف العلمية لم يمنحه .
(المترجم)

في العنويات ، أو في القولات العقلية البحتة ، فكانت نتيجة ذلك أن اتجهوا في تفسير الكون اتجاهًا ماديًا ميكانيكيًا ، مع أن إدراكنا إنما هو دائمًا إدراك لحوادث محسوسة . نعم للعالم أن يحلل هذه الحوادث المحسوسة إلى عناصر ، أو ينظر إليها من وجوه مختلفة ، ولكنه ليس له أن يحسم هذه العناصر البسيطة المعقولة ويصتها حقائق منفردة مستقلة . أما هذه الحوادث المحسوسة — التي هي موضوع إدراكنا — فهي ما يسميه « هويتد » « نُظْمًا » أو « كائنات » . وفي كل نظام من هذه النظم أو كائن من هذه الكائنات ، تؤثر طبيعة الكائن (من حيث هو كائن أو كل *) في طبيعة الأجزاء أو العناصر أو الحوادث المختلفة التي يتألف منها . بمباراة أخرى ، تشبه طبيعة « الكل » عند هويتد « الصورة » التي قال بها كل من أرسطوطاليس ودريش . و « الكائنية » بهذا المعنى الواسع صفة من صفات الكون بأسره ، وليست قاصرة على الكائنات الحية ، بل هي ظاهرة أساسية موجودة في كل ناحية من نواحي الطبيعة .

وعلم الطبيعة في نظر هويتد هو العلم الذي يدرس الكائنات البسيطة (كالقدرات ونحوها) ، بينما يدرس « علم الحياة » الكائنات الأكثر تركيبًا . وهو بهذا لا يقرب مسافة الفرق بين الكائنات العضوية وغير العضوية فحسب ، بل ينكر اثنيتية العقل والجسم ؛ إذ ليس العقل في نظره سوى « نظام » خاص في مجموعة « الحوادث » التي يتألف منها الجسم . وعن هذا النظام تصدر الظواهر العليا التي نسميها بالظواهر العقلية . ولكن ليس معنى هذا أن هويتد ممن يستقدون بوجود جواهر ثابتة

للأشياء ، بل هو على العكس يأخذ بوجهة نظر علماء الطبيعة الحداثيين الذين يعتبرون الحوادث — لا الجواهر — الوحدات الأولية التي يتألف منها الكون . أى أن الكون في نظره ونظرم مجموعة مؤلفة من حوادث ومما بين هذه الحوادث من نسب . وتختلف الحوادث بساطة وتعقيداً ؛ فالركبة منها تتألف من مجمل من الحوادث التي هي أبسط منها ، وهكذا حتى ينتهى التحليل إلى الحوادث الذرية . فالكون على هذا الرأى ، مجرى يتدفق بالحوادث بلا انقطاع ؛ وهو رأى أشبه برأى هرقليط في « التغير » ، ولو أن هويتهد يفترض بالإضافة إلى هذا وجود ما يسميه بالثُلّ ، أو الأعيان الثابتة ، أو المقولات الكلية كما فعل أفلاطون ، وبذلك يحتفظ في فلسفته بفكرة الدوام التي قال بها الإيبائيون ، كما احتفظ بفكرة التغير التي قال بها هرقليط . « ففى ذلك العالم الآخر بالحوادث للتغير على الدوام شيء ما ثابت قارٌّ ، وفى ذلك القارّ الثابت عنصر ما يعتره التغير » .

ويسمى هويتهد « الحوادث الذرية » « بالظروف الواقعية » (وأحياناً باسم الموجودات الحقيقية) . وعلى هذا فالحادثة بمعناها الواسع هي في نظره « رابطة بين طائفة من الحوادث الواقعية » للتقدمة الذكر ، متصل بعضها ببعض على هيئة خاصة وبنظام خاص فى كم ذى امتداد . أما ذلك الذى نسميه عادة « الشيء » أو « الشخص » فهو مجموعة أو هيئة منتظمة من الحوادث مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً عليّاً دائماً . أضف إلى هذا أن كل « حادثة واقعية » مرتبطة بكل حادثة واقعية أخرى فى الكون

وعليه فالعالم نظام واحد محكم الاتصال والتركيب ، مؤلف من « حوادث واقعية » : أو هو « سلسلة متصلة ، حلقاتها هذه الحوادث » . ومن أجل هذا الاتصال التام في حلقات السلسلة الكونية أمكننا أن نقول إن « كل شيء في الكون واقع في كل زمان وفي كل مكان » . وليس « المكان والزمان » في نظر هوبنهايم (كما هو في نظر ألكسندر) حقيقة أولية مسلماً بوجودها ، بل هو شيء مركب من النسب الموجودة بين « الحوادث الواقعية » . أما نقط الاتصال بين الحوادث الكونية فينسبها بالروابط ، وهي في نظره روابط عليّة . فكل حادثة واقعية تتولد من الروابط التي تربطها بالحوادث التي تسبقها في الوجود في الوقت الذي تتصل فيه بالحوادث التي تليها ؛ وهي فكرة تشبه فكرة « برغسون » في دخول الزمان للماضي في الزمان الحاضر . بهذا المعنى يصح لنا القول بأن كل « حادثة واقعية » خالصة خلوصاً ذاتياً على الرغم من أنها واقعة في عالم التغيير .

وليس للإله معنى في مذهب « هوبنهايم » إلا أنه « وحدة العالم » و « مبدأ التكوين فيه » ؛ « فليس الإله نفسه بذات ، ولكنه أصل كل ما له حقيقة ذاتية في الوجود » . « والعالم كثرة من الممكنات متجهة نحو الوحدة الكاملة » : « والإله هو وحدة التجلي الظاهر في الكثرة الطبيعية » — « هو محرك الوجدان ومبعث الآمال فينا من الأزل » : وكل شيء في الوجود متصل به .

ويرى هوبنهايم أن « موضوع علم الكسملوجيا ^(٦) الذي هو أساس البيانات كلها هو وصف القوة المحركة في العالم وتحولها على الدوام إلى تلك الوحدة الأبدية الدائمة ، ووصف جلال التجلي الإلهي القارفي طبيعة الأشياء ، ذلك التجلي للتوجه على الدوام نحو إيصال الكون إلى درجة الكمال وتحقيق الغاية منه بفناء القوى الكونية للتمتدة فيه . ولكنه يرى « أن هذه الحالة النهائية للمستقرة لن يصل إليها العالم ولا الله ، لأنها معاً في قبضة مبدأ ميتافيزيقي أول ، هو مبدأ التوجه الدائم نحو الخلق الجديد » .

(٣٤) مور G. E. Moore ^(٧) وُلد سنة ١٨٧٣

أعلن توماس ريد (١٧١٠ — ١٧٩٦) حرباً عواناً على غلاة « الثالثين » وفلسفتهم المعروفة باسم « سبيل الأفكار » ، فاتقن « مور » أثره لأن الفيلسوفين من أنصار مذهب « الذوق القطري » . وفلسفة « مور » ناحيتان : سلبية وإيجابية . أما السلبية فهي اعتقاده أن للذهب النقي أو المثالي لم يفلح حتى فيما يتعلق بحقيقة الأمور العقلية وحدها . ولهذا لا يرى مبرراً للإنكار ما يفترض « الذوق القطري » وجوده من الحقائق للادية والعقلية على السواء . أما من الناحية الإيجابية فلم يزد « مور »

(١) وهو علم العالم ووصف تكوينه .

(٢) جورج إدوارد مور عالم إنجليزي وأستاذ الفلسفة في جامعة كبرج ومن المخرجين فيها . ومن أخس صفاته مقدرة البصيرة على التحليل الفلني الدقيق وهذه آراء غيره من الفلاسفة ، وهي ظاهرة لا تكاد تختفي على فارئ كتبه لا سيما كتابيه « دراسات في الفلسفة » ، « أصول الأخلاق » (الترجم)

كثيراً على أن ذكر طائفة من القضايا التي استند فيها إلى الواقع واتخذها أساساً لمذهبه الخاص ومذهب « الذوق القطري » . وتتلخص هذه القضايا فيما يأتي :

أولاً : لا مبرر للقول بأن كل حقيقة مادية مفترقة منطقياً ، أو من جهة علها إلى حقيقة عقلية ما .

ثانياً : إن الأشياء المادية موجودة بالفعل وقد وجدت في اللائق .

ثالثاً : إن كثيراً من النفوس موجودة بالفعل وقد وجدت في اللائق كذلك .

غير أن « مور » ربما خالف أصحاب « الذوق القطري » في أنه لا يرى سبباً للاعتقاد بوجود الله أو ببقاء الروح الإنسانية بعد فناء البدن . ثم إنه فوق ذلك كلف بالبحث في مسألة المعرفة الإنسانية ، وهو يُعنى عناية خاصة بالتحليل الدقيق للقضايا التي يسلم بصدقها ؛ أي القضايا التي يمكن إدخالها إجمالاً تحت القضيتين الثانية والثالثة اللتين ذكرناهما . فهو يتساءل مثلاً ما هو المراد على سبيل التحقيق من قولنا « هذه يد ؟ » ويقول إنني عند تحليلي لمثل هذه القضية أوقن بشيئين أحق أننى عندما أعلم أو أحكم بأن مثل هذه القضية صادقة « أعلم يقيناً شيئين : أولهما أنه توجد دائماً حقيقة حسية هي موضوع القضية التي أنا بصدد البحث فيها ... وثانيهما أن ذلك الذي أعلمه عن هذه الحقيقة الحسية أو ذلك الذي أحكم بصدقه عليها ليس (وجه عام) « إنه هو نفسه يد أو كذا أو كذا » . « بهارة أخرى إننى أعتقد — مستعملاً عبارة الفلاسفة

القائلين بأن الإدراكات الحسية رموز لحقائق وراءها — أننى لا أدرك
يدى إدراكاً مباشراً ، ولكنى أدرك شيئاً ما هورمز لها : أعنى جزءاً
معيناً من سطحها . أما العلاقة الحقيقية بين ذلك الجزء الدرك بالحمس
الذى هورمز ليد وبين اليد نفسها فأمر لا يدعى « مور » أنه يعرفه ،
ولكنه غير مقتنع فى الوقت نفسه بالتفسيرات المختلفة التى قال بها
الفلاسفة فى هذا الموضوع .

وبمثل هذا يتكلم عن القضية الثانية : أعنى « أن النفوس موجودة
بالفعل وأنها وجدت فى الماضى » فهى قضية يوقن بصدقها ولكنه
لا يستطيع تحليلها تحليلًا صحيحًا .

(٣٥) برويض C. D. Broad ولد سنة ١٨٨٧

اشتهر « برويض » على الأخص بنظريته المعروفة « بنظرية الموضوعات
الحسنة » وهى تتلخص فى أن كل إدراك حسى يتضمن ثلاثة أشياء :
الأول وجود حالات عقلية تسمى بالإحساسات ؛ الثانى أن لهذه
الإحساسات موضوعات تسمى بالمحسّات ، وأن هذه المحسّات وجودات
ذاتية جزئية مثل السطوح الملونة التى نراها والسطوح الساخنة التى

(١) تشالز برويض من أساتذة الفلسفة فى جامعة كمبريدج ومن التخرجين فيها .
ينسب إلى المدرسة الفلسفية الحديثة فى إنجلترا التى منها « رسل » و « مور » وهى
للمدرسة التى تمنى عناية خاصة بمباحث المعرفة وموقف العقل الإنسانى من الكون وتستند
فى بحثها على نتائج علم النفس الحديث من جهة وعلى نتائج العلوم الطبيعية والرياضية من
جهة أخرى . وللأستاذ برويض تأليف كثيرة فى منطق الاستقراء وفى الأخلاق وما
بعد الطبيعة . (المترجم)

نفسها والأصوات التي نسمعها والروائح التي نشمها وهكذا . ولهذا
للموضوعات المحسّة بالفعل صفات الشكل والحجم والصلابة واللون وجبهة
الصوت والبرودة وما إلى ذلك . ثالثاً أنه يوجد في العالم الخارجي أعيان
مادية دعانا إلى الاعتقاد بوجودها ، وبأنها ماثلة أمام حواسنا . وجود
الموضوعات المحسّة ومثلها أمام عقولنا في عملية الإحساس .

أما الصفات التي نحملها عادة على الأعيان المادية فهي مستمدة دائماً
من صفات الأشياء التي نحسها منها ومتصلة بها . نعم إن هذه الصفات
لا تتفق في كل حالة فتكون في المحسّات هي في الأعيان الخارجية
التي نحسها فيها ؛ فإننا إذا نظرنا إلى شيء مثلاً نظرة عمودية فأحسننا
استدارة ، حكمنا بأن الشيء للنظور إليه مستدير ؛ أما إذا نظرنا إلى شيء
من زاوية مائلة فأحسننا سطحاً بيضاً الشكل ، فإن هذا الإحساس قد
يحملنا على الاعتقاد بأن الجسم للنظور إليه مستدير الشكل أيضاً . ونحن
لا ننفق عادة بالمحسّات من حيث هي محسّات بل بالأعيان المادية التي
هذه المحسّات مظاهر لها ، لأن الذي يُعيّننا أو يعرفنا في ميدان النضال في
الحياة إنما هو أعيان الموجودات لا المحسّات التي ندرکها منها .

هذه هي نظرية « بروس » في المعرفة ، أما في مذهبه الليتانيزيم
— وخاصة في العلاقة بين الحياة والمادة — فهو من ينتصرون لنظرية
« التطور الفجائي » التي سبق شرحها^(١) . يقول أتباع هذه النظرية إن
في العالم كائنات كل منها « كل » مؤلف من عناصر أو أجزاء مرتبة على

(١) راجع فلسفة لود مورغان في هذا الكتاب .

هيئة خاصة ، ولا يمكن معرفة خواص كل من هذه الكائنات من العلم
بخواص الأجزاء التي تتألف منها لو أخذ كل من هذه الأجزاء على حدة ،
أو لو أخذت الأجزاء كلها مجتمعة في كائن واحد . ولا يكفي لفهم الكائن ،
أو « الكل » الذى يبرز إلى الوجود فجأة ، أن نفهم وظيفة كل جزء
من أجزائه على انفراد ، بل يجب أيضا معرفة القوانين التي يسير بمقتضاها
« الكل » عند اجتماعه في هيئته الخاصة . والحالة الثانية التي عليها الكائن
مستقلة عن الحالة الأولى . ويقول « بروس » إن هذا النوع من البروز
أو الظهور القبحائى مشاهد في الكائنات غير العضوية ؛ فإننا لا نستطيع
أن نستنتج خواص المركبات غير العضوية من خواص العناصر المختلفة
التي تتألف منها هذه المركبات . والأمر أعجب وأعجب وأغرب في الكائنات
الحية ، فإنه يظهر أن في الكائنات العضوية التي من نوع واحد نزعة
طبيعية عامة تدفع بها إلى الانضمام بعضها إلى بعض تحت الظروف
لللائمة بحيث يظهر عن ذلك الانضمام مركبات جديدة من نوع أرق .
ويظهر في كل دور من أدوار هذا التطور كائنات جديدة وخواص
جديدة ؛ بل يظهر في كل دور تهيج أو استعداد جديد لتطور الكائن
إلى الدور الذى يليه وهكذا . ولنظرية التطور الحيوى القبحائى
ميزة خاصة إذا قورنت بنظرية « الحيوية الليكانيكية » ، وذلك أنه
يمكن الاستغناء بالأولى عن افتراض وجود قوة إلهية متعالة في الكون
بخلاف الثانية .

أما العلاقة بين الجسم والعقل فعلى في نظر « بروس » علاقة

وثيقة مستحكمة ، ذلك أن العقل يظهر أثره في الجسم في الأحوال النفسية الإرادية ، ويظهر أثر الجسم في العقل في حالات الإحساس . أما إذا لم نصف العلاقة بين الجسم والعقل بأنها علاقة تفاعل مشترك . فذلك لأن كلمة « تفاعل » لا تدبر بالضبط عن معنى العلاقة التي بينهما .

ومما يسترعى النظر في فلسفة « بروض » بوجه خاص ما يسميه « بالموامل النفسية » ؛ فإنه يرى في بعض الظواهر النفسية الشاذة دليلاً كافياً يبرر اعتقاده بأن العقل ليس مجرد ظاهرة عارضة^(١) من ظواهر البدن مفترقة في وجودها إليه وحده . ولذلك يرى أن العقل جوهر مركب من شيئين : جسم حي ، وشيء آخر يسميه « بالعامل النفسى » . والعامل النفسى ليس عقلاً في ذاته ، ولكنه باتصاله بالأجسام يظهر عنه عقول مختلفة . زد على ذلك أن العامل النفسى مستقل عن الجسم بحيث يمكن وجوده دون الجسم ، بل يمكن أن يتصل اتصالاً وقتياً بجسم شخص حي — كما هو الحال في « الوسيط » — فإنه يظهر في « الوسيط » جميع صفات الشخص لليت الذى حل هذا العامل النفسى بدنه يوماً ما . وهذه النظرية لا تدع مجالاً للقول بإمكان بقاء العقل البشرى كاملاً بعد مفارقتها للبدن .

أما آراء « بروض » في منزلة العقل من الطبيعة ومستقبله فيما لم

(١) يشير إلى نظرية « الظاهرة العارضة » Epipheaso menalism وهي النظرية التي تفسر العلاقة بين الجسم والعقل على أساس أن العقل ظاهرة عارضة للنخ وليس لها أثر ما في النخ نفسه الذي هو أصلها بل هي أشبه بمرارة عارضة تنفذها الآلة البخارية .
(للترجم)

تحدد أو تتكيف بعد ، ولكنها لا يظهر فيها روح التفاضل . فهو يرى أن دوام تطور العقل ورفقه لا هو بالأمر المستحيل ولا بالضروري ؛ أما إمكان تطوره وتقدمه فيتوقف على علمنا بالعقل والحياة علماً دقيقاً ، وهيمننا عليهما من قبل أن يهدم كيان حيائنا الاجتماعية عاملان : أولهما جهلنا بمقتضى النفس والحياة ، وثانيهما تزايد علمنا بالمسائل الطبيعية والكيميائية ويستحيل التنبؤ الآن بأيهما الذي كتب له الفوز والغلبة في ميدان النضال : الحياة وعلم النفس ، أم الفناء وعلم الطبيعة ؟ غير أن الفناء وعلم الطبيعة قد قطعاً شوطاً بعيداً في الميدان وتقدماً بذلك الشوط على الحياة وعلم النفس .

(٣٦) **الأرل رسل** ^(١) Earl Russell ولد سنة ١٨٧٢

يطلق « رسل » على فلسفته أسماء كثيرة ؛ فيصفها أحياناً « بالذهب القوي المنطقي » ، وأحياناً يسميها « مذهب الوحدة للتعادلة » ، ومذهب الكثرة ، ومذهب الواقع . وسقوى أنها تحتوي هذه العناصر كلها . ويحاول « رسل » — جرياً على عادة الفلاسفة التجريبيين من الإنجليز — أن يحلل العالم المحسوس إلى عناصره الأولية ، ويطلق على

(١) **الأرل برتراند رسل** من أسرة من أمراء الأسرات الإنجليزية لباً وزعيم الفلاسفة الإنجليز في العصر الحاضر : غريب الأطوار كثير الطرف في آرائه الاجتماعية ولها السبب أهمي عن جامعة كمبريدج التي كان أستاذاً بها . ولا تقف شهرته العلمية عند الفلسفة وحدها ، بل هو عالم طبيعي ورياضي كبير ، وكاتب اجتماعي وفيلسوف من فلاسفة التربية . وله في كل هذه الميادين مؤلفات كثيرة ولكن أهمها الرياضيات والمنطقية والفلسفية .
(للترجم)

هذه العناصر اسم « الثرات » . ولكنه يتجنب الخطأ الذي وقع فيه جون لوك وأتباعه باعتقادهم أن الكل للركب ليس سوى مجموع الأجزاء التي يتركب منها والآثار العلية التي يخلتها كل جزء من هذه الأجزاء على حدة . ولذلك يرى « رسل » أن « للركب » قد ينقد خواصه العلية إذا حُلَّ إلى العناصر التي يتركب منها . ولكنه يقول على الرغم من هذا إن « المركب » يتألف بالفعل من أجزاء ، ولكنها أجزاء مرتبة على نظام خاص . ومن أجل ذلك يطلق على فلسفته اسم « المذهب الندي المنطقي » (١) .

وليست الفلسفة في نظر « رسل » دراسة يراد بها الاستماضة عن العلوم ، بل هي دراسة متممة للعلوم بما تقتض من القروض النظرية عن طبيعة العالم بأسره . ولما كانت العلوم و « الفروق الطبرى » كلاهما يفترض وجود كثرة من الأعيان الخارجية والحوادث الطبيعية ، مستقلة في وجودها عن أى عقل مدرك لها ؛ ولما لم يتم دليل مقنع على إبطال دعواهما ، قال « رسل » إن في العالم الخارجى حقائق كثيرة مستقلة عن العقل . وهو بهذا القول ينتصر لمذهبين فلسفيين : مذهب الواقع ، ومذهب الكثرة . ولكن ما هي طبيعة العناصر الحقيقية التي يتركب منها العالم ؟ أما هو فينكر المذهب للثالى القائل بأنها عناصر نفسية ، وإن كان يعتقد

(١) ففى « فرة » لأنها تثبت وجود العناصر الأولية التي يتركب منها العالم المحسوس ، ومنطقية لأنها تقرر أن هذه العناصر يتركب منها « الكل » الذى هو الكون على نظام منطقي خاص ، لأن العلاقات التي ترتبط بها أجزاء الكون علاقات منطقية .
(المترجم)

في الوقت نفسه أنه فرض محتمل الصلح . ولكنه أشد إنكاراً للمذهب للمادى ، لا سيما أنه تبين من الأبحاث العلمية الحديثة أن للمادة ترجع في نهاية تحليلها إلى مجرد إشعاع أو طاقة موجية . أما هو فيفضل أن يعتبر الأصل الذى يتركب منه العالم شيئاً لا هو بالمادى ولا هو بالعقل . ويصفه بأنه أصل « محاييد » أو « متعادل » بالنسبة إلى المادة والعقل ؛ وهذا الأصل الذى يتركب منه العالم جميعه هو في نظره من نوع واحد ، ويعنى به « الحوادث » .

ولا يتعارض مذهب الوحدة — كما يفهمه « رسل » — مع مذهب الكثرة ؛ فإن الوحدة عنده هي وحدة في الكيف ، على حين أن الكثرة التى يقول بها إنما هي كثرة في الجوهر . بعبارة أخرى يعتقد « رسل » أن العالم كله مركب من نوع واحد من الميولى . ولكنه يعتقد إلى جانب هذا أن في العالم عدداً عظيماً من الحوادث كل حادثة بسيطة منها وحدة مستقلة (عقلاً) استقلالاً ذاتياً . وهالك نص عبارته : « يتكون العالم من جملة من الوجودات لا ندرى إذا كانت متناهية أو غير متناهية في العدد ، مرتبطة بعضها ببعض بعلاقات مختلفة ، وربما كان لها أيضاً كيفيات مختلفة : وهذه الوجودات هي التى نطلق عليها اسم « الحوادث » .

أما فيما يتصل بمسائل الحياة العملية وقيمتها ، فإن « رسل » ينظر بعين الإزدراء إلى طريقة الوعظ المستند إلى النصوص ^(١) تلك الطريقة

(١) يعنى بها الطريقة التى كان يلجأ إليها رجال الدين بأن يخذلوا نساءً من نصوص الكتاب المقدس ويحملوه أساساً يتناولونه بالفرح والتعليق ويستنبطون منه مبادئ الدين ونصائحه من غير أن يزيدوا عليه أو ينقصوا منه . وقد ورت بعض الفلاسفة هذه الطريقة عن رجال الدين فاستخدموها في شرح مسائل الأخلاق . (للترجم)

التي ورثها الفلاسفة عن رجال الدين ؛ ويرى « أن الفلسفة لا تستطيع بنفسها أن تعين الغايات من الحياة ، وإن كانت تستطيع أن تحررنا من قيود التحيز والتعصب ، ومن تشويه الحقائق الذي يورثه قعر النظر » .

(٣٧) ما كتجرت^(١) J. E. Mc Taggart ١٨٦٦ — ١٩٢٥

كان « ما كتجرت » في رأيه في ماهية المعرفة من أنصار للذهب الواقعي ، وفي رأيه في ماهية الوجود من أنصار الفلسفة للثالية . أما للمعرفة فهي في نظره الاعتقاد الصحيح . ويكون الاعتقاد صحيحاً إذا طابق الواقع ؛ أى إذا طابق شيئاً ما يكون ذلك الشيء أسراً وجودياً . وليس للراد بنسبة للطابقة نسبة التماثل ، ولكننا لا نستطيع أن نحدد بأكثر من ذلك . والوجود والحقيقة في مذهب « ما كتجرت » صفتان لا تقبلان التعريف : وكل ماله وجود فهو حقيق بالضرورة ، ولكن ليس من الضروري أن كل ما هو حقيق يكون أسراً وجودياً ؛ فإن كيفيات الأشياء ونسبها من حيث هي كيفيات ونسب ، حقائق في ذاتها من غير أن يكون لها وجود . أما الكيفيات والنسب التي للأشياء للوجود بالفعل فيمكن القول بأنها موجودة . ويشكر « ما كتجرت » وجود الزمان والمادة . وما يقع عليه الحس . لأنه يعتقد أن العالم رُوحى مركب من وحدات

(١) عالم بريطاني كان أستاذاً للفلسفة بجامعة كبرج . عن دراسة هيجل خاصة وألف وأحضر فيها كثيراً . ولم تخل فلسفته من التأثير بالفلسفة الهيجيلية والفلسفة للثالية بوجه عام . مات قبل أن يتكامل نضوجه الفلسفي . (لترجم)

روحية مرتبة في نظام أولى بسيط أو في أكثر من نظام من هذا النوع .
وجوهر هذه الروحانيات — أو هذه النفوس — ينحصر في أنها تغل
ذاتها أو غيرها ، وهو تغل يصحبه شعور وجداني إرادى ، ويُتكر أيضاً .
أن العالم مخلوق ، لأن كل مخلوق واقع في الزمان ولا شىء من العالم واقع
في الزمان . ثم يزيد على ذلك بقوله إن مظاهر التدبير ، أو المظاهر التى
تدل على وجود الغاية فى الكون ، لا تدل على أن العلة للمكنة فى هذا
التدبير هى عقل شاعر لا غيره ، لأنه يرى أن جانباً عظيماً من النظام فى
الكون ومن الاتجاه نحو الخير تابع لطبيعة الوجود ذاتها .

(٣٨) سَنَتِيَّانَا ^(١) G. Santayana ولد سنة ١٨٦٣

أنحدر من أصل إسباني ، ولكنه اليوم شاعر أمريكا الفيلسوف .
ويمكن وصف فلسفته بأنها « واقمية نقدية » وإن لم يكن ذلك وصفاً
دقيقاً لما من جميع وجوهها .

ويسلم « سَنَتِيَّانَا » بوجود حقائق وراء الوجودات التى ندرکها ،
ويرى أنه لا سبيل إلى إدراك العقل لهذه الحقائق إدراكاً مباشراً ؛ والذى
يدفعنا إلى التسليم بوجودها هو « اعتقاد خريزى » فينا ، لأنها أمور

(١) جوزج سَنَتِيَّانَا ولد في مدريد سنة ١٨٦٣ ثم ذهب إلى أمريكا وعنده
من العمر تسع سنين . تعلم في جامعة هارفارد وبعد حصوله على درجته العلمية عين
مدرساً فيها : ولكنه مل الحياة فى أمريكا وتناقت همه إلى العيش فى جوهادى
والبعد عن تلك الحركة الدائمة الصاخبة ، فذهب إلى كبرديج وظل بها نحواً من سنة
ثم طاف كثيراً من بلاد انكلترا وفرنسا . وهو أكبر شاعر فيلسوف تفر به أمريكا
اليوم : وفلسفته هى فلسفة الشعر والجمال والدين .
(الترجمة)

ليست في متناول إدراكنا . أما الذى يتكشف لنا فى الإدراك فيتألف من صور ذهنية وأفكار ومظاهر مختلفة لسطوح أجسام ، وصفات عامة لها . وهذه كلها أمور ننسبها إلى هذه الحقائق المجردة التى لا تقع فى محيط إدراكنا . ويطلق « سنتيانا » على الصور الذهنية والأفكار وغير ذلك مما ذكرناه اسم « اللاهيات » (essences) أو الجواهر . وعلى هذا فكل ما يصوره الحس من الصور الموهودة لنا ، وكل النظريات العلمية والمعتقدات الدينية إنما هو من هذا العالم — عالم الجواهر . ويمكن اعتبار هذه الأشياء كلها — أى النظريات العلمية والمعتقدات الدينية الخ — أساليب مختلفة ، وإن كانت غير متناقضة ، للتعبير عن حقيقة واحدة فوق طور الإدراك .

ويعتد سنتيانا أن القول « بالمادية » فرض يستمد سمته من العرف وأن الدين قصة خرافية ابتدعها الضمير ، وأن الكل قصة عالم فالإحساسات أحلام تمر مرآعاً ، والإدراكات الحسية أحلام يستطيع العقل أن يُبقيها ويزيد فيها طوع إرادته ؛ والعلوم أحلام جردها العلماء عن مادتها ، وضبطوها وقاسوها وجعلوها تتناسب تناسباً دقيقاً مع ظروفها ويلزم من هذا أن المعرفة دائماً جزء من الخيال من حيث اصطلاحاتها ومصدرها ، ولكنها صارت بفضل نشأتها وبفضل الفرض للقصور منها تذكرة أو دليلاً يرشد الإنسان إلى ما فى الطبيعة من مصادر إسماعله . ثم إن « سنتيانا » يرى أن الحياة العقلية بأسرها وليدة الحياة الحيوانية ، وأنها قد خضعت دائماً لتأثيرها فى أحضان الطبيعة ؛ وأن

الأفكار الإنسانية ليست سوى رموز وإشارات لها مغزى وقيمة ،
أو هي كما يقول « ثغرات داخلية تنطق بها عواطف الإنسان كما تنطق بها
فنونه » . وتصبح هذه الأفكار معقولة لسببين : الأول لما فيها من
الانسجام الذاتي ؛ والثاني لأنها تطابق الحقائق الخارجية للتحقق بالفعل
أو المحتملة الوقوع .

والعقل البشري في نظر « سنيانا » عقل شعري في أصل جيلته .
والحكمة هي في أن يواجه الإنسان الأمور بشتر باسم غير حاسب لأي
حادثة حسابا . وليس للعقل عنده أثر على لأنه مجرد ظاهرة عارضة :
« فوظيفته أشبه بوظيفة الطقوس الدينية لأنه ينظر بين ملوؤها الرهبة إلى
ما ينتاب البدن من الأحداث الجلييلة وما يعتريه من الخطوط » والخير
الحقيقي الذي في مقدور الإنسان الحصول عليه ، هو في نظر « سنيانا »
القدرة التي يستمدّها الإنسان من أعمال عقله ، والسرور الذي يُدخله إلى
نفسه ما تنتجه قريحته من ضروب الفنون .

(٣٩) الجنرال اسمطس^(١) General J. C. Smuts وُلد سنة ١٨٧٠

وضع « اسمطس » خلاصة لمذهب فلسفي سماه فلسفة « الكل »
وهو يعني بهذا أن في طبيعة الأشياء نزعة متجهة على الدوام نحو تكوين

(١) فيلسوف وسياسي إنجليزي : درس القانون في جامعة كمبريدج وتقلد مناصب
وزارة كثيرة في جنوب أفريقيا : منها وزير الحفانية ووزير الداخلية . اشترك في
حرب البوير وأبلى فيها بلاء حسنا ؛ وكان في سنة ١٩٣١ مديرا لجامعة سفت أندروز
باسكتلند . ألف في الفلسفة وفي الشؤون الأفريقية السياسية (للترجم)

هيئات منتظمة يسمى كل واحدة منها « كلاً ». و « الكل » في نظره ليس مجرد جملة من العناصر أو الأجزاء مجتمعة في شيء واحد، وإنما هو كائن له هيئته التركيبية الخاصة، (أو له صورة خاصة كما يقول أرسطاطاليس). ومن أجل هذه « الصورة »، أو هذه الهيئة التركيبية كان « لكل » استمدادات وقوى أعظم من تلك التي لأي مجموعة مؤلفة من أجزاء متشاكلية. ويقول « أرسطاطاليس » إن هذا الاتجاه نحو تكوين « الكل » أمر مشاهد في جميع أنحاء الكون، وهو في نظره الأساس الذي بنى عليه العلماء نظريتهم فيما يسمونه « بالتطور الإبداعي » أو « التطور الفجائي »، تلك النظرية التي تتعارض مع نظرية الميكانيكية البحتة في الطبيعة.

ويرى أرسطاطاليس أن في العلوم الحديثة أدلة كافية تؤيد نظريته الفلسفية في « الكل ». فالزمان والمكان مثلاً لا يعتبرهما العلماء اليوم كشيئين متصلين متجانسين، بل يعدونهما كشيء واحد (هو المكان الزماني) منصرفاً ومنحنيًا له هيئة تركيبية خاصة^(١). وكذلك الحال في

(١) أي لا يعتبر العلماء الحديثون الزمان والمكان كشيئين متصلين منتظمين جنس كل منهما نوعاً منتظماً ويتخذ قياً متواصلة كما كان الحال من قبل، بل يعتبرون الزمان والمكان كشيء واحد ذا أبعاد أربعة يطلقون عليه « الزمان — المكان » أو « الكون الزماني المكاني ». أما فكرة انحناء « الكون الزماني المكاني » فأخوذة من فكرة انحناء السطح، ولو أن انحناء السطح يمكن تخيله في ذهننا بافتراض رسم السطح في الفضاء. أما انحناء « الكون الزماني المكاني » فنثبت محاولة تخيله على هذا النحو، إذ أن السطح المنحني في هذه الحالة ذو أربعة أبعاد (هي الثلاثة المكانية والبعد الزماني) فيحتاج في انحنائه إلى فضاء تزيد أبعاده عن أربعة وهذا ما لا يستطيع

للادة ، فإن العلماء الحديثين يفسرون تركيبها تفسيراً أدق وأوفى .
ويبحث علم الكيمياء في أنواع العناصر المختلفة التي هي نتيجة
ترتيب وتوزيع القدرات والجزيئات للمادة في تراكيب مختلفة . على حين
يبحث علم الطبيعة في القدرات نفسها من ناحية اختلاف خواصها باختلاف
نظام الإلكترونات والبروتونات التي تتركب منها على هيئة مجموعات
شمسية . فالمادة اليوم التي تُعتبر مجموعة من الشحنات الكهربائية ، غير المادة
بالأمس التي كان يعتبرها العلماء جسماً جامداً لا حراك فيه . زد على ذلك
أن وجهة النظر الحديثة في المادة من شأنها أن تقرب مسافة الخلف بين
المادة غير الحية والمادة الحية (البروتوبلازم) : فإن الخلية تختلف عن القرة
في أنها أكثر تعقيداً وأدق في تركيبها ووظيفتها ، وبما بين أجزائها من
التضامن في العمل . ذلك التضامن الذي يحفظ على الخلية كيانها العام ؛
وهذه كلها خصائص لا وجود لها في القرة . على أن هذا القول ليس قاصراً
على الخلية الواحدة ، بل هو أصدق في تطبيقه على الكائنات الحية التي
تتركب من ملايين من الخلايا .

وكما أن « الشيء » في عرف أصحاب « النظرية النسبية » ليس إلا
مجموعة حوادث يتألف منها نظام خاص ، كذلك الكائن الحي ليس إلا
شطراً من التاريخ مجتمعة حوادثه في كائن واحد . ولا نغنى بالتاريخ هنا

= المثل أن يهتم به . أما طريقة الرياضيين في تفكيرهم في هذا الموضوع فبينة على تميم
للمعادلات الرياضية لانعناء السطح ذي البعدين — بشكل منطقي بحت — بحيث تنطبق
هذه للمعادلات على السطح ذي الأربعة الأبعاد التي هو الكون الزماني المكاني .
(المترجم)

الجزء الحاضر منه فحسب ، بل جزءاً كبيراً من الماضى والمستقبل كذلك .
و « السكل » الذى يلى الكائن الحى فى درجة الرقى فى نظر « اسمطس »
هو العقل . وتمتاز العقول (أو الآلات النفسية كما يسميها) بأن مركز
التدبير فيها هو « الشعور » . وبأن لها قوة على التجديد ذات أثر بعيد
فى الحياة . وأرقى أنواع « السكل » التى نعرفها هو « الشخصية » التى
أهم مميزاتها الحرية الكاملة والقدرة على التجديد .

وللالم فى نظر « اسمطس » صفتان متناقضتان : « الميكانيكية »
البعثة ، وحرية التولد . وتوجد « للميكانيكية » حيث تحدث الأجزاء
المجتمعة فى شىء من الأشياء آثارها بحيث يكون الأثر للجمع مساوياً
لمجموع الآثار الفردية التى تحدثها الأجزاء إلا أن النزوع نحو « السكل »
— الذى أسلفنا القول فيه — وما له من خاصية الخلق ، فى تطلب دائم
على الميكانيكية البعثة فى عملية التطور العام . فإذا وصلنا إلى مستوى
العقل أو مستوى الشخصية ألقينا التفسير الميكانيكى للبحث لا ينفى
فضيلاً . ولكننا مع هذا ينبغى ألا نعتقد أن العقل والحياة عاملان جديداً
بل الذى يلزم اعتقاده هو أن الحياة والعقل والشخصية أنواع من
« السكل » للمادى المركب . يلى كل منها الآخر فى سلسلة التطور من
غير أن يحدث اللاحق منها اضطراباً أو فساداً بالسابق الذى يستند إليه
فى تطوره ؛ إذ كل حلقة جديدة فى سلسلة التطور قائمة على أعقاب الحلقات
القديمة التى تسبقها غير متنافية مع وجودها . ومن هذا يتبين أن المالم
بأسره مدفوع بطبعه إلى الانحراف عن طريق الميكانيكية البعثة ، ومتجه

نحو تكوين « الكل » ، وهذا هو المثل الأعلى الذى يسمى العالم بأسره إلى تحقيقه . وبتحقيقه تتحقق منه غايته .

أما الخير الأعظم ، أو الخير المحض فى فلسفة « اممطس » فهو أن يحقق الكائن كماله الذاتى تحقيقاً يتجلى فيه الحرية والانسجام التامان ، وهو يرى أن النزعة القطرية نحو تكوين « الكل » كفيّلة بتحقيق للثل العليا فى الحياة — وهى السعادة والحق والخير والجمال ، لأنها كلها أمور متصلة فى طبيعة الأشياء تدعو إليها تلك النزعة السابقة .

الفصل العاشر

الوفاء بين العلم والفلسفة والدين

في العصر الحاضر

قد تبين مما ذكرناه إجمالا عن فلسفة المحدثين والمعاصرين ما في هذه الفلسفة من حياة قوية فنية وما فيها من فكر ناطق بروح الجليل الحاضر. ولكن قد يتهمك ساخر بقوله إن هي إلا ترجيع لصدى أصوات الفلاسفة السابقين ، وإن هي إلا بقايا أفكارهم مع قليل من التحوير والتشوير . وقد يحلل ذلك الساخر للذاهب الفلسفية الحديثة إلى عناصرها ليبين أنها في صميمها مزيج من الأفكار مستمد من فلسفة هيرقليط أو بارمنيديس ، أو أفلاطون أو أرسطو ، أو ديكارت أو اسبنوزا ، أو لوك أو لينتز ، أو كنت أو هيجل أو شلنج أو شوبنهاور . بل ربما زاد على ذلك فوجه إلى الفلسفة برمتها انتقاداً طاملاً رده الناقون منها ، أعنى أن التفكير الفلسفي راكدا لا يتحرك ولا يتقدم .

ولكننا لا نرى مبرراً لمثل هذا الموقف الذي يقفه بعض النقاد من الفلسفة الحديثة ، ولا لازدراءهم إياها ، وإن كنا قد نعلم ببعض الاعتبارات التي يستندون إليها في دعواهم . انظر إلى تاريخ الحضارة

الإنسانية نفسه ، فإنك لن تجده إلا شطراً قصيراً جداً إذا قسمته بتاريخ الأرض التي تعيش عليها ، أو بتاريخ الكون الذي هذه الأرض جزء منه ؛ فلقد بلغ بتاريخ الحضارة الإنسانية قصره إلى حد أن وصفه بعض العلماء بأنه « تاريخ إقليمي أو موضعي » . ثم اعتبر بعد ذلك تاريخ الفلسفة منذ نشأتها ، فلن تجده إلا جزءاً خاصاً من ذلك « التاريخ الإقليمي أو الموضعي » يصف لنا ناحية معينة منه ، ظهر أول ما ظهر منذ خمسة عشر قرناً ، وقضى ما يربى على نصف هذا الزمن تحت عوامل الضغط والاضطهاد . زد على ذلك أن للسائل الفلسفية ليست من السهولة بحيث يمكن حلها أو تفسيرها تفسيراً يُجمَع عليه عامة الفلاسفة ؛ فهي تختلف في هذا الصدد عن للسائل العلمية التي يكاد يجمع جمهور العلماء على تفسيرها لأن في استطاعتهم تحقيق ما وصلوا إليه من نتائجها تحقيقاً علمياً ؛ وهذا التحقيق غير ميسور للفلاسفة . لا ، بل إننا نرى أنه كلما صلت طائفة من للسائل للبحث أو التحقيق العملي استقلت عن الفلسفة التي هي أصلها ، وأصبحت علماً منفصلاً عنها . وبهذه الطريقة بقيت الفلسفة على الدوام الميدان الذي تُبَحِّثُ فيه للسائل النظرية العميقة التي يصعب حلها حلاً مرضياً مقنعاً ؛ ولسكنها من ناحية أخرى مسائل يمز على جمهور الأذكياء من الناس أن ينضوا الطرف عنها أو يلقوا أمامها مكتوفي الأيدي . ولما كان الزمان في تغير مستمر ، ونحن في تغير مع الزمان ، كان أقل ما يفعله أهل عصر من المصور ، أن يصوغوا للسائل القديمة وحلول هذه للسائل في قالب جديد يتفق مع الروح الفكرية والروح القوية لهذا

المصر؛ فإن المبالغة في طلب الابتكار، والظوف في الابتكار نفسه قد ينقلب شرهما على خيرهما . أما الذى لا غنى للباحث في أى علم من العلوم عنه ، فهو معرفة تاريخ ذلك العلم ؛ وربما كانت الحاجة إلى هذا أسس في الفلسفة منها في أى علم آخر ، فإن الفلسفة لا تفرق بين القديم والحديث في تاريخها ، بل تاريخ الفلسفة كله حديث .

ومن الأمور التى تسترعى نظر الباحث في فلسفة المحدثين والمعاصرين بوجه خاص ما نراه من التآزر والتماضد بين رجال العلم ورجال الفلسفة ، وهذه ظاهرة جديدة لا نكاد نرى لها أثراً في شطر كبير من القرن التاسع عشر ؛ فقد كان بين العلم والفلسفة شيء من الجفاء ، وكان لذلك الجفاء أثره السيئ في كل من الاثنين على السواء ، لأنه في ذلك العصر غلبت الروح للمادية على العلماء ، وضعف للفلاسفة اعتبارهم لواقع . فمنح نرجب اليوم بهذه الروح الجديدة ، روح للوازرة وللواخاة بين العلم والفلسفة ، وإن كنا نشعر أن تغير وجهة نظر بعض العلماء قد لا يخلو من ضرر ، فإن الانتقال من المادية للتطرف إلى الروحية للتطرف كان سريعاً وجائياً ، وربما كان أعظم سبب في ذلك الانتقال إدراك العلماء للمادة إدراكاً جديداً كما أسلفنا ، فإن القول بأن المادة الصلبة التى لا يمكن نفوذ الأجسام فيها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجية ، قد حمل بعض الناس على الاعتماد بأن المادة قد صقلت ماديتها وظهرت بمظهر روحاني جديد . وهذا يذكرنا بقصة طريفة أخبر بها بعض كبار القساوسة عن فتاة ضلت طريق الفضيلة ، فلما سئلت عن طفلها الذى ولدته في الزنا أجابت ، وهى تتوسل

في رفع العقوبة عنها ، « ما هو إلا طفل صغير جداً » ! (فلم يشفع لهذه الفتاة صغر حجم طفلها ، ولم يخرجها عن أنها زانية) كما أن المادة لم يخرجها عن ماديتها صغر حجم ذراتها ولا لطافة تركيبها : فعلى لا تزال مادة لا عقلاً . زد على ذلك أن بعض كبار العلماء الحديثين مثل « ج . ج . طمسون » لا يسمون بالرأى القائل بعدم جوهرية المادة في جميع تفاصيله . وإنك لترى إلى جانب النظريات الحديثة في طبيعة المادة مبدأ آخر أصبح يسلّم به جمهور عظيم العلماء وهو المعروف بمبدأ « الإمكان الصرف » وقد كان للاعتقاد بهذا المبدأ أثر كبير في تغيير وجهة نظر بعض العلماء في طبيعة الكون وصبنها صبغة دينية ، وأصبح له اتصال وثيق بالآراء الحديثة بالمادة ، وقد وجد مثلاً أنه يستحيل معرفة طاقة ^(١) الذرة وموضعها في آن واحد ، وفسر هذا بأن الألكترونات أو الذرات ليس لها طاقة معينة ولا موضع معين ، وأن عدم تقيدهما ذاتي لهما . وقد استنبط العلماء من هذه الحالة الخاصة التي زعموا أنها تدل على محض الإمكان مبدأ عاماً أطلقوا عليه اسم « مبدأ الإمكان الصرف » ، واستند إليه بعضهم في إنكار العلمية في العالم الطبيعي ، بعد أن كانت فكرة « العلية » عماد العلماء السابقين وأساس الفلسفة لليكانيكية .

وقد استغلَّ « مبدأ الإمكان » في تفسير « الاختيار » في الأفعال

(١) ولفظ الطاقة هنا غامض غير محدد ، إذ الطاقة أنواع مختلفة منها ما يمكن معرفته ومعرفة « الوضع » في آن واحد وذلك مثل طاقة الوضع ومنها ما لا يمكن مثل طاقة الحركة . على أن القول بمعرفة الطاقة لكل ذرة فيه شيء من التساهل في التعبير ، فإن المعروف ليس هو طاقة كل ذرة ، بل متوسط طاقة الذرة .

الإنسانية الإرادية ، وفي تفسير المعجزات وما إليها من خوارق العادات ، فكان له بذلك وقع كبير ليس في نفوس رجال الدين فحسب ، بل وفي نفوس بعض العلماء الذين بدأوا يُعْتَوْنَ عناية خاصة بالتفكير الديني وأساليبه . غير أن مغزى هذا المبدأ الجديد وأهميته لا يزالان موضع بحث بعض العلماء ، ولذلك يعتبره « اينشتين » وغيره مجرد مخرج يلجأ إليه العلماء اليوم لجهلهم بحقيقة الأمر ، ويتوقصون العودة عاجلاً إلى فكرة جديدة قوية في العلمية في دائرة البحوث العلمية .

ومن ناحية أخرى يرى العلماء أن الذرات يحصل فيها أنواع من التغير (كالتغير الحاصل بفعل التجزؤ في النواة) في أوقات معينة ، وأن هذا التغير يجري على نسب ثابتة ، لذلك يستمدون في تجاربهم وأبحاثهم على القوانين الاحتمالية التي يصلون إليها بحسابهم لهذه النسب الثابتة . ويدل اعتمادهم على هذه القوانين على وجود اطراد في وقوع الحوادث الطبيعية ، وعلى وجود مبدأ الضرورة أكثر من دلالة على وجود الصدفة العمياء ، أو مبدأ الإمكان الصرف .

كان من نتيجة هذه الأبحاث العلمية النظرية التي لم نشر إلا إلى القليل منها ، أن اتجه بعض العلماء اتجاهًا جديدًا لا يمكن وصفه إلا بأنه نوع من التصوف ؛ فهم يصفون العلوم مثلاً بأنها ليست سوى جملة من الرموز ، ويتخذون من هذه الرموز أداة يفسرون بها العالم ، فيذهبون بما فيه من جمال وجلال ويصورونه بصورة جوفاء لا حياة فيها . وهذه وجهة نظر من طبيعتها أن تؤدي إلى الاعتقاد بأن الوجود الحقيقي عقل

مثالى : أى أن العالم بأسره يُرَدُّ فى نهاية التحليل إلى الفكر أو أنه هو الفكر . أما أن هؤلاء العلماء قد قصدوا كل هذا بالفعل فهذا أمر لا نستطيع الجزم به ، فإننا نجد بعضهم يصف العالم بأنه « فكر » فى الوقت الذى نجده هو نفسه يصفه بأنه « نور » : والجمع بين الوصفين يدل دلالة صريحة على مقدار التموض الناشئ عن عدم الحققة فى تفكير هؤلاء العلماء . والظاهر أنهم لا يدركون تمام الإدراك معنى « الرمزية » التى يتكلمون عنها ؛ فإن الرمز دائماً شئ من نوع ما يدل على شئ آخر من نوع آخر .

نم يقتضى استعمال الرموز وجود الفكر ، فإن الفكر وحده هو الذى يرمز بشئ ليدل به على شئ آخر ، ولكن استعمال الرموز لا تقتضى وجود الفكر وحده ، فإن الشئ للادى لا يصلح أن يكون رمزاً لشئ آخر إذا لم يكن فى الحقيقة مادياً . وكثيراً ما وقع العلماء فى حيرة عظيمة وأحاط بأساليبهم التموض بسبب إفراطهم فى استخدام الرموز فى العلوم الطبيعية وفى وصف الطبيعة ، ذلك الوصف الذى ربما قصدوا به فى الأصل الإشارة إلى معانى الأشياء الرموز إليها .

ولعل ما قدمناه من الملاحظات يكفى فى تفسير ذلك الوفاق غير المهمود الذى يُعلن وجوده اليوم صراحة بين العلم والدين . ولا يشك شاك فى أن هذه الروح الطيبة أجدى على العلماء ورجال الدين وأنفع من روح البغضاء التى استحكمت بين الفريقين ردحاً طويلاً من الزمن ، وإن كنا نرى أن مثل هذه الروح الجديدة قد لا تخلو من شئ من الخطر : فإن

تاريخ العلم شاهد بأن العلم قد أتى بأطيب نمره عندما اتخذ للذهب الطبيعي رائده ومثله الأعلى ، وأنه انحط عن هذا المستوى وأصابه العم والجذب عندما وقع تحت تأثير التالوجيا والليثولوجيا (علما اللاهوت والخرافات) . فلندع العلم إذن يجرى مجراه ويسير في طريقه الخاص لا يأبه بإقتسامات رجال الدين كما كان قبل اليوم لا يأبه بمبوسهم ، فقد كان لغاليليو وديكارت وبويل ونيوتن شعور ديني عميق (بل كان بعضهم دينياً إلى درجة أنه كاد يكون اعتقاده خرافياً) ؛ ومع هذا فقد حرصوا كل الحرص على أن يضموا حداً فاصلاً بين علمهم وعقائدهم الدينية ، وأن يمضوا في أبحاثهم العلمية على أسس طبيعية بحتة . فهم لهذا خليقون بأن يخذو حذوم رجال العلم اليوم الذين ربما كانت عقائدهم الدينية أقل ثباتاً وأكثر غموضاً من عقائده هؤلاء العظماء الذين سبقهم .

على أننا يجب ألا ننسى أن كلمات للدح التي يثني بها بعض العلماء على الدين بوجه عام قد يؤولها رجال الدين تأويلاً خاصاً يستغلونه في اللداسة عن أصل من أصول المعتقدات الدينية أو مسألة من المسائل العلمية التي قد لا يوافق عليها العلماء أنفسهم ؛ وهذه الطريقة قد يقف رجال العلم حجرة عثرة في سبيل رقيه والسير به في الطريق التي سار فيها وتقدم ، (ولو تقدماً بطيئاً ، تحت تأثير عوامل كان من أهمها العلوم) ، منذ زمن « برونو » و « غاليليو » و « سرفيتوس » .

أما العلم فيرجع السرفي تقلمه الجيب إلى أسباب أعظمها التضعضع أو توزيع المسائل العلمية على العلماء ، وليس مما يتفق مع الروح العلمية ،

ولا مع التقاليد التي درج عليها الطاء أن يكونوا من شيوخ الدين ولا من الفلاسفة . ثم إن طائفة من أعضاء « الجمعية لللكية » في لندرة قد نشروا في العقود الأولى من القرن التاسع عشر مجموعة من الرسائل في سلسلة مقالات تعرف بمقالات « بردج ووتر »^(١) عن قدرة الله وحكمته وفضله وتبجلى هذه الصفات في العالم . وقد مضى الآن نحو قرن من الزمان ولا يزال الناس يمتدنون بوجود الله ويشقون « بالجمعية لللكية » على الرغم من هذه الرسائل . ونحسن الحظ لم تشجع هذه الحادثة الكثيرين من أعضاء « الجمعية لللكية » في العصر الحاضر على أن يكتبوا من اللغاضرة في الكتابة في مثل هذه الموضوعات .

وليس من شك في أن علماء اللاهوت والفلاسفة معاً في حاجة إلى تعلم الشيء الكثير من الطاء . فليعلمهم الطاء إذن ، وليقدموا لهم ما استطاعوا من خدمات جلييلة على شريطة أن يعطوهم علماء لا فلسفة ولا لاهوتاً . وربما كان الفلاسفة المعاصرون أيضاً في حاجة إلى مثل هذا التحذير ؛ فإنه لما كان عدد كبير من الفلاسفة في بدء نشأتهم علماء في اللاهوت ، كان من الطبيعي أن تحسن العلاقات وتتوثق بين الفلسفة والدين ؛ وهذه ظاهرة نجد أثرها واضحاً جليلاً في الجزائر البريطانية بوجه خاص ؛ فإن جمهوراً كبيراً من فلاسفتها من أكبر أنصار الدين واللدافين

(١) نسبة إلى آرل بردج ووتر الثامن (١٧٥٦ — ١٨٢٩) : كان عالماً طبيعياً وأثرياً كبيراً وقد ترك في وصيته ثمانية آلاف جنيه تنفق على كتاب هذه الرسائل ، وهي مزيج من الفلسفة والعلم والدين نعتت بين سنة ١٨٣٢ وسنة ١٨٤٠ (الترجم)

عن عقيدته . وربما كان السر في هذا أن الظروف وللؤسسات العلمية (مثل وقف جفورد) تشجع بالقفل على انتهاج هذه السبيل من جهة ، وتبلى من قدر من يتجهجا من جهة أخرى . ولكن خير لفلسفة أن تتحرر تماماً من ربة المبودية لعلم اللاهوت ، وأن توالى البحث فى مسائلها الكونية مستقلة بقدر ما تسمح به الضرورة عن كل مؤثر خارجى .

المصطلحات الفلسفية الواردة في الكتاب

ومرادقاتها العربية

A

Absolute	الطلق (تستعمل غالباً ويراد بها الله)
Absolute Experience (Royce : Bradley)	الإدراك للطلق
Absolute Good	الحير المطلق
Absolute Idealism	المذهب المثالي المطلق
Abstraction	المعنى المجرد
Abstract Universals	الكليات
Activity	القول (أن يفعل)
Affirmation	الإيجابيات : الإيجاب
Agnosticism	اللاأدرية
Altruism	مذهب الإيثار
Animal-faith	الاعتقاد القطري
Anthropomorphic	مجه
Anthropomorphism	القول بالتشبيه
Apriori	أولي
Apriori judgments	الأوليات (من القضايا)
Assumption	دعوى
Atheist	ملحد
Atheism	الإلحاد
Attribute	صفة
Attributive Monism	القول بوحدة الصفات
Attributive Dualism	القول بثنائية الصفات

Attributive Pluralism	القول بتعدد الصفات
Automatic writing	الكتابة الآلية
Axiology	مبحث القيم

B

Behaviour	السلوك
Being	موجود أو الوجود
Being in Consciousness	الوجود التقني
Biotism	مذهب القائلين بالحياة

C

Categories	الفئات
Cause	السبب
Causal	على
Causality	السببية
Causation	•
Causal connections	العلاقات السببية
Cognition	الإدراك : العلم
Cognitive State	حالة عقلية لإدراكية
Coexistence	التلاقق في الوجود
Common Sense	(الرأى المشترك) القنوق الفطرى
Common sense belief	حكم القنوق الفطرى
Comprehension	الإدراك
Compresence : togetherness	المعية
Conation	النزوع
Concept	المعى
Conception	الإدراك المعنوى
Concrete	اسم القنات
Concrete universal (Bosanquet)	الكلى القاتى (الكل)

Conscience
Consciousness
Contemplation
Contingent
Contingency
Continuous
Continuity
Continuum
Correlation
Correlatives
Cosmos
Cosmic spirit
Creation
Creative evolution
Creed
Critical idealism
Critical philosophy

الضمير
الشعور : الوعى
التأمل : الروية
للمكن
الإمكان
متصل
الاتصال
المحصل
التضاف
التضايان
العالم : الكون
الروح الكونية
الحق
الطور الإلهامى
مذهب : عقيدة
المذهب التالى التقى
الفلسفة التقدي

D

Deity
Denial-negation
Determination
Determinism
Deterministic laws
Dialectic (Hegel.)
Discursive
Divinity
Doctrine

الإله
السلب
الجبر
القول بالجبر
قوانين جبرية
طريقة هيجل المطفية
المقل النظرى
الألوهية
مذهب

Dogmas	العقائد الدينية
Dualism	القول بالانثنوية أو التنوية
Duality	الانثنوية : التنوية
Duration (Bergson)	الدهس

E

Ego	الأنأ (الآفات)
Element	عنصر : اسطقس
Emergent evolution	الطور القفأى
Empirical	تجرى
Empiricism	مذهب التجربىين (مذهب المشبة : ابن سينا)
Empirical cognition-experience	الحالة الشعورى الإدراكية
Energism	مذهب الطاقة
Emotion	اضطال وجنائى
Entelechy	الصورة : الكمال : القمل
Epistemology	مبحث العلم : نظرية المعرفة
Epistemological scepticism	الشك فى إمكان العلم
Epiphenomena	التواهر العرضية
Epiphenomenalism	القول بمرضية القمل
Evolutionism	مذهب التطور
Experience	خبرة (أحياناً إدراك)

F

Fact	حقيقة واقعة
Feeling	وجنان
Fictionism-Philosophy of "as if"	(للمذهب الأسطورى : فلسفة كأن)
Finite	جزئى : متناه
Finite minds	القول الجزئية

Flux	التغير
Fluxionism (opp. Substantiatism)	مذهب التغير (القول بجسدها الأمشاش)
Form	صورة : مثال
Formal	صورى : شكلى

G

Gnostic	العارف (غنوسطى)
Gnosticism	الأندرية
Godhead	الألوهية

H

Harmony	الانسجام : التناسب
Highest good	الحخير الاعظم
Holism (General Smuts)	فلسفة « الكل »
Hypostatise	يجسم
Hylozoism	القول بحيوية المادة

I

Idea	فكرة
Ideal	مثال
Idealism	المذهب المثالى
Identity	الهوية : الهوية : الثباتية
Immanent (opp. transcenden)	داخل فى : باطن
Immediate experience	الخبرة المباشرة
Immediate feeling	الوجدان المباشر
Immediate perception	الإدراك الحسى المباشر
Immortality	البقاء : الخلود
Implication	التضمن
Individuality	التفردية

Instrumentalism	مذهب القرائع
Intellect	القل
Intensional (Scholastic)-referential (modern)	دلالة القنظ على الأفراد
Intrinsic value	القيمة القائية
Introspection	التأمل الباطن
Intuition	الحدوق : البدئية
Intuitionism	للذهب الحدوق

J

Judgment	الحكم
----------	-------

K

Knowable	المعلوم
Knowledge	العلم
Knowledge by acquaintance	المعرفة بالعلم

L

Libertarianism	القول بالاختيار
----------------	-----------------

M

Manifestation	مظهر : مجلى
Materialism	المذهب المادى
Matter	المادة : المجرولى
Mechanism	المذهب الآلى
Mechanical causation	الطية الآلية
Mechanical theory	النظرة الآلية
Mediumship	وسيط
Metaphysics	(الميتافيزيقا) علم ما بعد الطبيعة
Method of agreement	قانون الاتفاق (ق المنطق)
Method of concomitant variation	قانون التنير النسبى (منطق)

Method of difference	قانون الاختلاف (منطق)
Monads	القرات الروحية
Monadism	مذهب القرات الروحية
Moral obligation	التبعة الخلقية
Moral principle	المبدأ الخلقى
Moral value	القيمة الخلقية
Multiform pluralism	القول بتعدد الكثرة
Mysticism	التصوف
Mystical experiences	أحوال الصوفية
Mystical realism	المذهب التصوفى الواقعى
Myth	أسطورة

N

Natural selection	الاختيار الطبيعى (بقاء الأصلح)
Naturalism	المذهب الطبيعى
Neutral monism (Russell)	مذهب الوحدة المتعادلة
Neutral stuff	المادة المتعادلة
Nea-Kantianism	المذهب الكنتى الجديد
Neo-transcendentalism	المذهب التجريدى الجديد
Noematic	Husserl { مقول عقل
Noetic	
Noological method	(Eucken) طريقة البحث العقلى الصرف
Norms	قوانين أو مقاييس
Normative	مبارى

O

Object	عين أو موضوع
Object as such (Gegenstand-theoire)	الموضوع من حيث هو

Objective	عنى أو موضوعى
Objective immortality	البقاء أو الخلود العنى
Objective Qualities	الكيفيات العينية
Ontology	مبحث الوجود
Ontological idealism	مذهب الوجود المثالى
Ontological fluxionism	مذهب الوجود المتغير
Ontological substantialism	مذهب الوجود الجوهرى

P

Panlgoism	القول بالقل العالم	
Pantheism	مذهب وحدة الوجود	
Particular	جزئى	
Passive	متفعل	
Perception	الإدراك الحسى	
Personality	الشخصية	
Phenomena	الظواهر	
Phenomenalism	} مذهب القائلين بالظواهر مبحث الظواهر	Hegel & Husserl
Phenomenology		
Philosophic scepticism	الشك الفلسفى	
Pluralism	مذهب الكثرة	
Plurality	التعدد	
Plurality in unity	وحدة الكثرة	
Point instants	الآنات	
Positivism	المذهب الوضعى	
Postulate	فرض	
Potentiality	القوة	
Practical reason	القل العملى	
Pragmatism	المذهب العملى	

Prehensions	روابط
Presupposition	افتراضات
Primary qualities	الكيفيات الأولى
Principle of causation	قانون السببية
Principle of contradiction	قانون التناقض
Principle of determinism	قانون الجبر
Principle of indeterminism	مبدأ الإمكان الصرف
Psychical factors (Broad)	العوامل النفسية
Psychical phenomena	الظواهر النفسية
Psychoïd (Driesch)	العقل غير المكتسب
Purposive activity	الأفعال النائية
Puré motion-space-time (Alexander)	الحركة البحتة

Q

Quality	الكيف
Quantity	الكم

R

Rational soul	النفس الناطقة
Rationalism	المذهب العقلي
Reality	الحقيقة
Realism	المذهب الواقعي
Recapitulation theory	نظرية الاعداء
Reflection	التفكير
Relation	النسبة : الإضافة
Relativity	النظرية النسبية

S

Scepticism	مذهب الشك
------------	-----------

Secondary Qualities	الكيفيات الثانية
Self contradiction	التناقض الذاتي
Self-consciousness	الشعور بالذات
Self-determination	الجبر الذاتي
Sence	حاسة
Sensum (plu. sensa & Broad)	المس
Sense data	مادة المس
Sense perception	الإدراك الحسى
Sensation	الإحساس
Sensible world	العالم المحسوس
Simutaniety	التلاقي في الزمان الواحد
Soul	النفس
Speculation	البحث النظرى
Speculative reason	العقل النظرى
Spirit	الروح
Spiritual categories	القولوات الروحية
Spiritual monism	القول بوحدة الروح
Spiritual pluralism	القول بجمع الروح
Spiritual vision	المفهود
Spontaneous generation	التولد التلقائى
Stuff-Matter	المحول

T

Teleology	التائية
Tertiary qualities	الكيفيات الثالثة
Thatness	الانئية
Theism	منهـب للؤلـة
Theory of knowledge	نظريـة للرفـة

Theory of psycho-physical-parallelism	نظرة الموازنة بين الجسم والعقل
Thing-in-itself	الشيء بالذات
Transcendental	تجبريدى
Transcendental Being-Absolute-Spirit	الوجود المطلق : الروح المطلق
Transcendental Criticism	العلفة النقدية التجريدية
Transcendentalism	منهـب التجريد
Tychism	منهـب القائلين بالصدفة

U

Unconsciousness	اللاشعور
Uniformity	الاطراد فى وقوع الحوادث
Uniform pluralism	القول بوحدة الكثرة
Universal	الكلى
Universal consciousness	العقل الكلى
Ultimate Reality	الحقيقة الأولى : للبدا الأولى
Ultimat values	المتل الأعلى : القيمة النائية

V

Value-experience-experience of value	إدراك القيم
Vitalism	المنهـب الحيوى
Voluntarism	منهـب الإرادة

W

Whatness	السامية
----------	---------

فهرست الكتاب

الصفحة	الموضوع
ج	مقدمة المترجم
٣	تحديد الفلسفة وفروعها
	مسائل الفلسفة
١٠	١ - مسائل الوجود وحلولها
١٩	ب - مسائل المعرفة وحلولها
٢٦	ج - مسائل القيم وحلولها
٣٠	د وصف المذاهب الفلسفية
٣٣	وصف عام لفلسفة المحدثين والمعاصرين
	المذهب المادى
	مذهب الطاقة : المذهب الرضى فى ألمانيا
٤٣	(١) هيكل
٤٨	(٢) استواء
٥١	(٣) منح
	المذهب التالى المطلق
٥٦	(٤) ت . هـ . جرين

الصفحة	الموضوع
٦١	(٥) برادلى
٦٧	(٦) بوزنكيت
٧١	(٧) فيكونت هولدين
٧٤	(٨) رافيسون موليان
٧٧	(٩) رينوفيه
٨١	(١٠) لاشليه
٨٥	(١١) كروس
٨٩	(١٢) جنتل
٩٣	(١٣) روس
٩٨	(١٤) هكنج
مذهب التعدد الرومى أو الكثرة الرومية	
١٠٤	(١٥) إدل بلفور
١١٠	(١٦) جيمس وورد
١١٤	(١٧) سورلى
١١٧	(١٨) تيلور
١٢٢	(١٩) لسكى
مذهب التجريد الجدير	
١٢٦	(٢٠) ليبان

الصفحة	الموضوع
١٢٩	(٢١) كومن
١٣٩	(٢٢) ونلباند
١٣٧	(٢٣) أيكين
١٤١	(٢٤) هصرل
منهـب الـحـيـاة	
١٤٨	(٢٥) برغسون
١٥٥	(٢٦) دريش
١٦١	(٢٧) وليم جيمس
١٦٧	(٢٨) ديوى
١٧٠	(٢٩) فاينجر
منهـب الـواقـع	
١٧٥	(٣٠) ألكسندر
١٨٠	(٣١) همبرس
١٨٤	(٣٢) لويد مورغان
١٨٩	(٣٣) هوبنيد
١٩٥	(٣٤) مور
١٩٩	(٣٥) بروض
٢٠٥	(٣٦) إدل رسل

الصفحة	الموضوع
٢٠٩	(٣٧) ما كتبت
٢١١	(٣٨) سقينا
٢١٥	(٣٩) جنرال استطس
٢٢١	الوقا بين العلم والفلسفة والدين في العصر الحاضر
٢٣٥	أم المصطلحات الفلسفية الواردة في الكتاب ...

